# تراث الأستاذ حسن البنا
# الفكر والممارسة

**الكاتب: عبد السلام الحايك**

**فلسطين 2003-2004**

## تمهيد

دراسة فكر الأستاذ البنا مهمة جداً بالنظر إلى الآثار التي تركها هذا الفكر على الساحة العربية والإسلامية، وبالنظر إلى تصاعد الأسئلة الخاصة بمفاهيم ومحتوى الرؤية التي يحملها الإسلاميون مع محاولتهم إمساك راية المعارضة العربية والإسلامية بشكل شبه كامل بعد التراجعات التي شهدها الفكر القومي والاشتراكي وبعد ازدياد حدة التوتر في المواجهة مع النموذج الأمريكي و"تجلياته" في المنطقة.

هذه الآثار تعدت الجماعة التي أسسها الأستاذ البنا لتفرض على الساحة الإسلامية مجموعة من المفاهيم التي أثرت في طريقة فهم قسم كبير من المسلمين للإسلام نفسه وتصورهم لتجلياته العملية في العالم المعاصر، سواء من خلال فهم الإسلام كنظام سياسي أو كأساس لنظام سياسي، أو الانتقال بالإسلام من حالة الدين الذي يجمع عليه المسلمون إلى حالة الأيديولوجية التي يمكن أن يمثلها حزب أو تجمع سياسي له مواقفه وتصوراته وعوامله الداخلية الخاصة به، والذي يخوض صراعه باسم الإسلام ضد تجمعات أخرى تقترب أو تبتعد أو تتناقض مع أيديولوجية هذا التجمع ومواقفه.

والمهمة التي نسعى إلى إنجازها من خلال هذه المراجعة هي امتداد لمحاولة إعادة قراءة وتشكيل الفكر الإسلامي كأحد أهم الاستحقاقات التي تستدعيها عملية الخروج من أزمة الأمة والذي تشكل أكثر طرق قراءته جزءاً مهماً من مكونات هذه الأزمة وعناصرها.

إذ من الواضح أن هناك سوء فهم كبير فيما يخص تناول الظاهرة الإسلامية- إن صح التعبير- سواء من جانب أبنائها أو معارضيها يستدعي الاقتراب أكثر من رؤية مؤسس أكبر حركة إسلامية في العصر الحديث، والتفريق بينها وبين التصورات والتطورات التي نشأت بعدها – إن كان هناك فرق- كما وتوضيح وإزالة الالتباس العالق ببعض جوانبها، والذي يغطي على الكثير من الجوانب الإيجابية في هذه الرؤية.

ارتبط فكر الأستاذ البنا بظروف تأسيس ونمو جماعة الإخوان المسلمين في مصر في ثلاثينات و أربعينات القرن الماضي والتي يوضحها الأستاذ حسن البنا – مؤسس الجماعة- في كتابه " مذكرات الدعوة والداعية".

فقد جاء إنشاء هذه الجماعة كجزء من ردة الفعل على سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية على يد مصطفى كمال أتاتورك، وصعود نجم الدعاوى العلمانية في مصر وغيرها- سقطت الخلافة عام 1924 وتأسس الإخوان عام 1928.

كما جاء نتيجة لظواهر الابتعاد عن الدين التي غزت المجتمع المصري خصوصاً دعوات السفور و الليبرالية التي طبعت الطبقة المتوسطة والأرستقراطية المصرية.

والمتتبع للسنوات الأولى لنشأة الجماعة كما يصفها هذا الكتاب يلمس غلبة العامل الثاني على أسباب التأسيس، كما يلمس أن تبلور رسالة سياسية للجماعة جاء لاحقاً للتأسيس بعد عدة أعوام، ومع ذلك فإن عملية التأسيس جاءت كرد فعل طبيعي لخلو الساحة السياسية المصرية من طرف

سياسي ينطلق من القاعدة الواسعة للجمهور المصري، فكل الأحزاب السياسية المصرية بما فيها الأحزاب الوطنية كانت تجمعات حول شخصيات و نخب من الطبقة المصرية الراقية والتي كانت ليبرالية في خلفيتها الفكرية، فيما جاء الإخوان كحزب بدأ من عامة الشعب المصري تأسيساً و جمهوراً، و انطلق من الخلفية الإسلامية لثقافة الشعب المصري و الأمة الإسلامية ككل.

و بالتالي كانت هذه الجماعة بهذه الخلفية هي أحد أهم عناصر التعبير عن هوية الشعب المصري الوطنية بخلفيتها الإسلامية، وهذا التصنيف يساعد في فهم طبيعة الدعوة التي أنشأها الأستاذ البنا، وجملة المواقف و التصرفات التي اتخذتها الجماعة في ذلك الوقت.

فقد كانت نشأة الإخوان ابتداء هي دعوة إلى عودة الناس للإسلام بمفهومه العام وهذا يفسر أن الجماعة تم تسجيلها كجمعية اجتماعية شاملة وليس كحزب أو جماعة سياسية، فلم يكن مفهوماً قبل تأسيس الجماعة وبروزها أن يكون لأي حزب برنامج إسلامي خالص بالنظر إلى انتماء غالبية الشعب المصري للإسلام وعدم وجود نقاش جدي حول دور الإسلام في الحياة العامة، كما يفسر نفور الجماعة من الأحزاب المصرية في ذلك الوقت، والتي كانت تمثل الطبقتين المذكورتين بميولهما الليبرالية.

نشأة الجماعة بهذا التسلسل تؤشر إلى ظاهرة تكاد تشمل أغلب الحركات الإسلامية المعاصرة، وهي الانطلاق من أساس غير سياسي ثم التحول إلى حركة سياسية، وهي ظاهرة جديرة بالدراسة إذ إنها لا تحدث في الغالب نتيجة رغبة من نوع ما لإخفاء الهوية السياسية للجماعة، بل عن انفصال أصلي في جذورها عن العمل السياسي، وتركيز على مصدر شرعيتها الوحيد والأول وهو البعد الديني، وهي كحركة دينية تملك بعداً سياسياً ضمنياً يستند إلى صلاحية الدين كمرجعية في معالجة الجوانب السياسية كما هي مرجعيته في معالجة جوانب الحياة المختلفة حسب طريقة نظرها إلى الدين والسياسة.

و رغم تصديها لمشروع يستهدف جوانب الحياة المختلفة فإنها لا تملك الرؤية الواضحة لمعالجة هذه الجوانب والتي يفترض أن تتصدى لها بمشروع متكامل، بل تكتفي بتأسيس وتعميق الانتماء الديني والتجميع على أساسه، ثم التحول إلى العمل السياسي استناداً إلى الوجود الفعلي للتنظيم أكثر منه استناداً إلى وجود مشروع سياسي، يساعدها في ذلك سهولة طرح وتبني القضايا الوطنية في ضوء حالة التردي العام وفشل النخب الحاكمة في مواجهة مسؤولياتها الوطنية.

هذا النموذج وجد مجالاً واسعاً للازدهار في الأقطار التي يوجد فيها هامش من الحرية السياسية مثل مصر في عهد الأستاذ البنا والجزائر في أواخر مرحلة حكم الحزب الواحد والأردن وتركيا، وسوريا في مرحلة الحكم البرلماني، والعراق في العهد الملكي، أو في الأقطار التي توجد فيها أنظمة حكم مركزية ضعيفة، خصوصاً تلك التي ما تزال عناصر المحافظة القبلية والتقليدية فيها مسيطرة مثل اليمن وباكستان وأفغانستان، أو الأقطار التي تشهد حركات مقاومة للمحتل مثل فلسطين، وأفغانستان في ظل الاحتلال السوفييتي.

وتحول الجماعة إلى السياسة والذي يحدث غالباً نتيجة استحقاق سياسي ما لا تستطيع تجاهله يأتي غير منظم ولا ضمن تخطيط واضح، بل في سياق ارتجال لأشخاص غير سياسيين يركزون على الموقفية العالية أكثر من الموازنة السياسية في أسلوب يؤدي في الغالب إلى انسياق الجماعة في حراك جماهيري أقوى من أن تستطيع مقاومة إغراء الفرصة الكامنة فيه، أو خطر تجاهله عليها، ودون امتلاك الرؤية الواضحة لما يمكن أن يقود إليه الحراك الجماهيري، أو الهدف الذي يمكن أن يتحقق وتسعى إليه الجماعة من خلال الانخراط في هذا الحراك أو قيادته.

كثير من الحركات الإسلامية استطاعت تجاوز عنصر نقص التجربة بعدما خاضت تجارب مريرة أبعدتها عن تحقيق أهدافها ووضعتها هي وبلدانها في أزمات طاحنة، وهو ثمن فادح، ولكن أغلبها لم تستطع تجاوز تأثير نشأتها غير السياسية على طريقة معالجة القضايا السياسية

بمنطق غير سياسي، وهو ما يسهل على خصومها احتواءها أو تهميشها أو الإفادة من عناصر فعلها دون أن تستفيد هي منه.
وفي نموذج تأسيس الإخوان المسلمين تجلت كل هذه الظواهر، فالتركيز على الجانب الديني كان هو معبر الجماعة للانتشار والتوسع والتجميع حول قضية ذات أهمية روحية وتاريخية عالية، هذا الانتشار قادها إلى التحول من جمعية دينية إلى حركة وطنية مصرية في سياق المواجهة مع خيارات المحتل البريطاني، والصراع على الشارع مع الأحزاب المصرية وخصوصاً الوفد، ثم المواجهة مع النظام و ممارسة العنف السياسي في مسار أجهض دورها وقادها كما قاد مصر إلى الحقبة الناصرية.

## القسم الأول

### القفزات الأساسية في فكر الأستاذ البنا

في أحد أهم تحديداته لموقفه من طريقة فهم الإسلام اختار الأستاذ البنا بوضوح العودة إلى " كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، اللذان إن تمسكت بهما الأمة فلن تضل أبداً ، وأن كثيراً من الآراء والعلوم التي اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي عاصرتها ، لذا يجب أن تستقى النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي معين السهولة الأولى ، وأن نفهم الإسلام كما كان يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح رضوان الله عليهم ، وأن نقف عند هذه الحدود الربانية والنبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا الله به ، ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه."[1]

وأهمية هذا التحديد تكمن في تقديم الأستاذ البنا للمعاصرة وضروراتها على التراث وفق معيار واحد، معيار الانقياد للمراجع الأصلية للإسلام وهي الكتاب والسنة، والاسترشاد بطريقة فهم الصحابة والتابعين تحديداً دون غيرهم للإسلام في بناء رؤيتنا المعاصرة.

والعودة إلى المعين الأول تستدعي إعادة طرح الأسئلة التأسيسية لفهمنا للإسلام في ضوء التجربة المعاصرة، فهل يحتمل الإسلام بناء نظم عصرية على أساسه، وما هو المدى الذي يمكن أن نصل إليه في هذه العملية دون أن نرتهن لمفاهيم تنتمي إلى غير عصرنا، وهل تحتمل المعاصرة بكل ما يكونها من خلفيات فكرية واجتماعية وسياسية أن نقيم نظاماً دينياً ينطلق في تأسيس مشروعيته وتفاصيله من أدوات الاجتهاد المعروفة ؟

هل يمتد التجديد إلى اعتبار التراث الفقهي بما فيه علم أصول الفقه مجرد تجربة تاريخية يمكن أن تخضع للتجديد وإعادة البناء، وما هو البديل المنهجي لهذه الأدوات الراسخة في تكوين طريقة المسلمين لفهم الإسلام وإحكامه؟

بعبارة أخري ما هو التجديد الذي نتطلع إليه ، وما هو المدى الذي يمكن أن يمتد إليه هذا التجديد؟

هل طبق الأستاذ البنا نظرته السابقة المدركة بوضوح لضرورة تجاوز تجارب مرتبطة بعصورها وشعوبها، والمتجاوزة لهذه التجارب، لتستقي من معين الكتاب والسنة وأعمال الصحابة والتابعين مباشرة كما قرر من قبل ؟

من الواضح أن هذه المهمة الهائلة لا يمكن أن تقوم على الارتجال أو المعالجة الفكرية والفقهية البسيطة، فهذا مشروع تجديدي كان ينبغي أن تبنى عليه حركة فكرية كاملة لها سمة العصرية من جانب، ولها طريقتها الخاصة أو طرقها الجديدة في التعامل مع هذه المراجع لمواجهة تحديات ومطالب العصر، وكما حدث في الماضي، وكما هو طبيعي أن يحدث، كان ينبغي أن تنشأ مدارس فكرية جديدة على هذا الأساس، لها مشاريعها المختلفة، فالاختلاف هو السمة الملازمة للاجتهاد، ما دام الأمر يتعلق بجهد بشري.

فمن دون بناء مثل هذه الحركة الفكرية العصرية نكون قد شككنا في أسس التقليد الإسلامي المتمثلة في العلوم الشرعية خصوصاً علم الفقه وأصوله وعلوم القرآن وتفسيره، دون أن نقيم منهجاً علمياً محكماً يحل محلها، وبدون مثل هذا المنهج العلمي أو البناء الفكري نكون قد تركنا

---

1 – مجموعة الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس، ص 155.

الإسلام تحت رحمة الاجتهادات الشاذة غير المحكمة والتصورات الساذجة المبنية على الجهل بالدين والواقع أكثر من العلم بهما، كما شهدنا ونشهد في الساحة الإسلامية.

في هذا القسم نقف على عناصر التجديد التي أحدثها الأستاذ البنا في الفكر الإسلامي، ونناقش مدى جديتها في تجسيد أسس أو بدايات عملية تجديد حقيقية في هذا الفكر وفي الممارسة الناشئة عنه.

فللمرة الأولى في تاريخ المسلمين تم تعريف الإسلام ك" نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش و فكرة و كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة، **سواء بسواء**."

وللمرة الأولى يتحول الجهد الإسلامي إلى جهد جماعي منظم منفصل عن السلطة في العالم الإسلامي السني، ويسعى برؤية معلنة للسيطرة على السلطة وإعادة تأسيس الدولة الإسلامية حسب تصوراته، فيما كانت الجهود السابقة للإخوان فردية وغير منظمة ولا تسعى للسيطرة على السلطة.

كانت القفزات بالحاجة إلى تحديد المفهوم ، وتعريف الذات والطريق ، وتحديد الهدف والوسيلة هو أهم ما أدخله الأستاذ البنا إلى ساحة العمل الإسلامي.

وهذه القفزات بحاجة إلى مراجعة متأنية لفهم طبيعة الدعوة التي أسسها الأستاذ البنا و الانطلاق من هذا الفهم للوصول إلى القراءة الصحيحة لما ترك من كتابات و تراث.

## (1)

### القفزة الأولى في المفهوم ونعني به مفهوم أن الإسلام نظام شامل للحياة:

قرر الأستاذ البنا في الركن الأول من أركان الفهم الإخواني العشرين أن " الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة ثابتة وعبادة صحيحة **سواء بسواء**."[2]

وهو فهم جديد كما نرى للإسلام أن يكون شأن العقيدة والعبادة اللذين جاء بهما الإسلام بأدق تفصيل وأوسعه بنفس المرتبة حكماً مع مسائل الدولة والثروة ونظام الحكم.

وقرر في موضع آخر أن الإسلام " تعرض لشؤون الحياة الدنيوية العملية بأكثر مما تعرض للأعمال التعبدية."[3]

وهو تقرير عجيب في ضوء أمر يعرفه كل من له بعض علم بالإسلام ، وهو أن جل ما جاء في القرآن الكريم عالج موضوع العقيدة وأن جل ما جاء في السنة النبوية الصحيحة عالج مواضيع العقيدة والعبادة والسلوك.

وفي سبيل توضيح تصوره للنظام الإسلامي كتب الأستاذ البنا رسالته مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي ليعالج فيها نظام الحكم والنظام الاقتصادي ،ومع ذلك فإن المعالجة التي تحتويها هذه الرسالة لا تنطوي على مشروع متكامل أو محدد المعالم لبناء نظام إسلامي ، بل جاءت أقرب لتوضيح الموقف الإخوانية تجاه الأحداث التي تلت الحرب العالمية الثانية بما في ذلك القضية الوطنية المصرية، ثم تقرير ضرورة اختيار النظام الإسلامي في مواجهة النظام الرأسمالي الديمقراطي والنظام الاشتراكي الشيوعي ، ويسوق البراهين على ذلك مستنداً إلى الدستور المصري وإلى انتماء الأمة للإسلام.[4]

وحينما يعالج نظام الحكم يقدم لفكرته مبيناً خطأ فكرة فصل الدين عن السياسة ، ثم يقدم باختصار لما يعتبره دعائم الحكم الإسلامي وهي **مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادة الأمة** ، وهذه الأسس كما هو معروف هي نفس أسس النظام النيابي ، ومع ذلك فقد اعتبر أن مصر لم تستفد مطلقاً من الحكم النيابي الذي استمر ربع قرن.[5]

وفي كل ما تلا ذلك قدم الأستاذ البنا موقفه من نظام الحكم القائم في مصر حيث أقر الحكم النيابي من حيث المبدأ حيث قال :

" وعلى هذا فليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم ، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه، وبهذا الاعتبار يمكن أيضاً أن نقول في اطمئنان إن القواعد الأساسية التي قام عليها الدستور المصري لا تتنافى مع قواعد الإسلام ، وليست بعيدة من النظام الإسلامي ولا غريبة عنه ، بل إن واضعي الدستور

---

2 مجموعة الرسائل، رسالة التعاليم ص 268.

3 مجموعة الرسائل، رسالة "مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي" ، ص 198.

4 مجموعة الرسائل، رسالة "مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي" من ص 191-208 بتصرف.

5 مجموعة الرسائل، رسالة "مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي" ص 114-115 بتصرف.

6 مجموعة الرسائل، رسالة "مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي" ص 216.

المصري رغم أنهم وضعوه على أحدث المبادئ والآراء الدستورية وأرقاها ، فقد توخوا فيه ألا يصطدم أي نص من نصوصه بالقواعد الإسلامية ."[6]
وناقش موضوع مسؤولية الحاكم في الدستور مطالباً بنمط حكم فيه المسؤولية الأولى من شأن رأس الدولة وليس رئيس الوزراء مستنداً إلى دستور الولايات المتحدة و كتاب الأحكام السلطانية للماوردي ، وهي أمور فرعية كما نراها لا تشير إلى وجود تصور خاص لدى الأستاذ البنا عما سماه النظام الإسلامي يختلف عن النظام القائم إلا في قضايا جزئية غير أساسية.
الوجه الآخر لفهم الأستاذ البنا لنظام الحكم في الإسلام هو مفهوم " وحدة الأمة" ، ومضمون نظرته لوحدة الأمة هي ضرورة حل الأحزاب المصرية وإقامة حكم حزب واحد أو حكم غير حزبي وذلك بقوله بعد تقديم طويل :
" ولا مناص بعد الآن من أن تحل هذه الأحزاب جميعاً ، وتجمع قوى الأمة في حزب واحد".
وفيما يخص احترام رأي الأمة لم يزد عن اعتبار نظام الانتخاب هو آلية اختيار الشرعية لأهل والعقد" ، وسجل اعتراضاته على مدى تمثيلية مجالس النواب القائمة بالنظر إلى تدني نسب الاقتراع العام ، والمطالبة بإجراء إصلاحات في قانون الانتخاب .
هذا الاستعراض يكشف أمراً مهماً في تصور الأستاذ البنا للنظام الإسلامي ، إذ لا يؤسس نظرة خاصة في نظام الحكم ، ولا يزيد عن طلب تعديلات على النظام القائم ، أهم ما فيها وهو حل الأحزاب هو فكرة مرفوضة بمنطق التجربة العربية والعالمية اليوم.
وحديثه عن النظام الاقتصادي الإسلامي في الجزء المتبقي من الرسالة لا يزيد عن موقف من مدى انتفاء العدل الاجتماعي في النظام الاقتصادي المصري وانتفاع الأجانب منه ، ثم تقرير أن الإسلام يحتوي على قواعد كلية أساسية للاقتصاد لا يلزمنا أكثر من علمها وتطبيقها تطبيقاً سليماً لحل مشكلاتنا.
ويلحق ذلك بتحديد قواعد النظام الاقتصادي الإسلامي في صياغة وهي مجموعة من القواعد المبدئية التي لا تختلف عن أي تصور بسيط لما يمكن أن يكون عليه أي نظام اقتصادي سوى في احتوائها على بعد اجتماعي يقرر ضرورة التقريب بين الطبقات ، وضرورة الضمان الاجتماعي لكل مواطن وهي صيغ مستقاة من الفكر الاشتراكي ، وفي نفس الوقت يقرر دون معالجة تأصيلية فكرية أو غير فكرية أن هذه هي قواعد النظام الاقتصادي في الإسلام.[7]
لا شك أن هناك الكثير من الإيجابية في تصورات الأستاذ البنا للنظام الاقتصادي المرجو ، ولكن هذا لا يقدم دليلاً على وجود نظام اقتصادي في الإسلام ، كما إن ما يعرضه هو أقرب للتعليقات على النظم القائمة أكثر منه تأسيس لماهية النظام الإسلامي.
وهذا الاستعراض لأهم ما كتبه الأستاذ البنا عن النظام الإسلامي يثبت أنه لا يملك أكثر من مجموعة مواقف ذات طبيعة مرتبطة ارتباطاً مباشراً بوجهة نظره الشخصية حول سبل إصلاح النظام القائم معتبراً أن هذه الآراء تعبر عن النظام الإسلامي وعن الإسلام نفسه دون إقامة الرابط الاستدلالي المنطقي أو حتى الفقهي - إن كان هناك من رابط- بين هذه الآراء وبين الإسلام.
ولكن لهذه الآراء أهمية ليس من الممكن إنكارها من عدة جوانب حيث إن الأستاذ البنا اعتمد في تصوره عن النظام الإسلامي على نفس عناصر النظام القائم المستمدة بشكل مباشر من نظم الحكم الغربية ، وأقر بشكل صريح بعدم تعارضها مع الإسلام بل باختياره لها كسمات أساسية للنظام الذي ينشده.
هذا التبني لمفاهيم النظام النيابي والدستوري وحق الانتخاب ومسؤولية الحاكم في النظام السياسي ولمفاهيم الضمان الاجتماعي والتقريب بين الطبقات في النظام الاقتصادي يدل على اعتراف واضح بعناصر أساسية من الحداثة قبلها الأستاذ البنا كأمر واقع ، وهي المعبرة عن

[7]مجموعة الرسائل، رسالة "مشكلا تنا في ضوء النظام الإسلامي" ص 233.

خطوات الحداثيين المصريين المتطلعين إلى نظام عصري أكثر من تعبيرها عن خيار منطلق من نظرة إلى الإسلام أو نظرة إلى التراث ، هذا القبول له تطبيقاته المختلفة في فكر وممارسة الأستاذ البنا ، ففكرة التنظيم السياسي المنفصل عن السلطة سواء كان حزباً أو حركة أو جماعة هي فكرة حديثة أيضاً ومستمدة من النظم الغربية ، وكل هذه المفاهيم نشأت في سياق فكري وسياسي واجتماعي غربي يتعلق بتنظيم السلطة والمجتمع والاقتصاد ، ولا يمكن فصلها عن أصلها لأنها ليست مجرد مظاهر بل هي تعبير تطبيقي عن الفلسفة الغربية باتجاهاتها المختلفة.
هذا القبول هو دليل على أن عناصر الحداثة بما فيها العناصر الخاصة بالنظم الاجتماعية والسياسية أصبحت عناصر أساسية في بناء النظم المعاصرة ، بحيث تصبح الدعوة إلى تجاوزها وإنشاء نظم إسلامية تنطلق في تأسيسها ونموها من منطلق منفصل عن الحداثة هي ضرب من الماضوية العبثية التي لا فائدة منها.
ومع ذلك فإن الكثير من الإسلاميين وبعض الإخوان بدلاً من أن يمضوا في طريق قبول الحداثة ويؤصلوا هذا القبول ضمن مفهومهم الإسلامي ، ركزوا في خطابهم وصياغة فكرهم على رفض "تقليد الغرب" ووصفوا هذا العمل بأنه " استيراد " لأفكار غريبة أو أنه جزء من عملية الغزو الفكري الغربي في خطاب تعميمي يشمل كل ما هو آت من الغرب ، ويركز على بناء النظام الإسلامي على أسس مستمدة من النص والتراث ، هذا الاتجاه نما وترعرع في ظل حقيقة أنهم لم يتعرضوا للتحدي الحقيقي المتمثل في بناء نظام على الأرض، وفي ظل حقيقة أن الأستاذ البنا وإن كان قد دعا إلى تجديد فهم الإسلام إلا أنه لم يؤصل هذه الفكرة بشكل يمنع تسلل عناصر الفهم التراثي إلى مفاهيمه التجديدية بل استند إلى هذه العناصر في تكوين وبناء القسم الأكبر من مفاهيمه عن الإسلام كما سنوضح لاحقاً.
ومواقف الأستاذ البنا هذه تحمل في طياتها دليلاً على أن بناء نظام حكم في صورة عملية لا يمكن أن يعتمد على النص والتراث فقط في ضوء مواقفه الإيجابية تجاه النظام النيابي والدستوري وتصوراته حول النظام الاقتصادي ، وبالتالي فإن مقولة النظام الإسلامي من أساسها هي مقولة فيها نظر.
والحق أن فكرة " النظام الشامل" تجاوزت في فهم الإسلاميين لاحقاً كما في فهم الأستاذ البنا مجرد إجراء إصلاحات على النظام القائم ، لتصبح أساساً لمشروع فكري وسياسي اتخذ أبعاداً متعددة أكثر جذرية ، لتنتقل إلى فكرة تأسيس نظام ومجتمع مختلفين ،كما يعرض الأستاذ سيد قطب وغيره من المفكرين الإسلاميين في كتاباتهم، وهو ما يستدعي مناقشة مدى أصالة هذه الفكرة في الإسلام ، والانعكاس العملي لها في ممارسة الأستاذ البنا وجماعته ، والآثار التي خلفتها على الفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية.

**أولاً : هل الإسلام نظام شامل للحياة :**

إن فكرة النظام الشامل هي فكرة جديدة في العالم الإسلامي ، فكون الإسلام "نظام" هو في حقيقته إعادة تعريف للدين الإسلامي تحدده كأيديولوجية خاصة دون توضيح لمستندات مثل هذا التعريف ، فالإسلام في أصوله الأولى لم يحدد نفسه كقانون أو أيديولوجية ، بقدر ما حدد نفسه كدين ومرجعية للمسلمين في شؤون حياتهم ، والفارق بين المفهومين واضح ، إذ إن مفهوم النظام يعني وجود هيكل متكامل وتفصيلي لكافة الجوانب التي يغطيها النظام ، وتعريفه له ك" نظام شامل" يعني أن هذا النظام يغطي كافة الجوانب المتعلقة بالحياة الإنسانية الفردية والجماعية وهو ما أوضحه الأستاذ البنا بتقريره أن هذا النظام يغطي كل جوانب الحياة " سواء بسواء" حسب تعبيره ، وفي كل الأحوال لا يمكن نسب مثل هذا المفهوم إلى الإسلام مباشرة ، بل يمكن إلى حد ما نسبه إلى التراث الشرعي الذي حاول أن يقدم إجابات مستندة إلى الإسلام في الجوانب المختلفة للحياة وبالذات الجوانب الاعتقادية والتعبدية والسلوكية وقصر إلى حد كبير في معالجة الجوانب السياسية والاقتصادية وبالتحديد في الجوانب التي تخص الحياة الجماعية للمسلمين ، وهو لم يرق في أي وقت لدرجة أن يسمى " نظاماً" ولم يدّع ذلك ، كما إن

هذا التراث كان هو ذاته في مركز عملية التجاوز التي دعا إليها الأستاذ البنا عندما شرح طريقة فهمه للإسلام.
وكون الإسلام مرجعية لحياة المسلمين لا يعني أنه المرجعية الوحيدة ، فالأسس الأخلاقية الإنسانية مرجعية للحياة ، والخبرة الاجتماعية والسياسية التي عّرف القدماء قسماً منها " بالعرف" وعرفها المحدثون بالعلوم الاجتماعية والفكر الإنساني هي مرجعية أيضاً لأنها تعبر عن تطور الحراك الاجتماعي والعلمي والمعرفي والسياسي لمجتمعاتها ، وبالتالي تساهم مساهمة أساسية في تشكيل حياتها، ومثال ذلك في هذا الزمن ما نطلق عليه " العلوم الإنسانية" والتي غيرت بشكل كبير الحياة الإنسانية ككل خصوصاً بعد أن حددت أسس التفكير العلمي والتجريبي، والعلم التطبيقي بما قدمه من إمكانيات واسعة لفهم الكون والحياة وتطوير أنماط الحياة المختلفة وتغييرها ،والمفاهيم السياسية الحديثة التي أدخلت عناصر أساسية للممارسة السياسية مثل مصدرية سلطة الجمهور ، والفصل بين السلطات ، وإلغاء الرق ، وغيرها من المفاهيم التي ترسخت كإنجازات للبشرية لا يمكن وصف من يتجاوزها أو ينكرها بغير الفساد والتخلف والجهل ،لأنها تعبر عن الاختيارات الأصلح التي اختارتها البشرية بجهدها الفكري وممارستها العملية دون الحاجة لمرجعية أعلى من المرجعية البشرية.
وكون الإسلام هو المرجعية الوحيدة للحياة السياسية للمسلمين هو أمر غير ملموس تاريخياً، فحتى في عهد الخلفاء الراشدين كان الجانب السياسي هو نقطة الضعف الأولى ، ابتداء بالخلاف على مبدأ وحدة السلطة والذي حسم ببيعة أبي بكر رضي الله عنه ، ومروراً بعدم وجود آلية واضحة لانتقال السلطة ، وحتى الصراع الدامي الذي عصف بالمسلمين بدأ من أواخر عهد عثمان رضي الله عنه وحتى تنازل الحسن ابن على رضي الله عنه عن الخلافة لمعاوية وهي فترة لا تتجاوز ثلاثين عاماً، ومن بعد الخلفاء الراشدين استندت كافة السلطات التي حكمت المسلمين إلى أسس التمكن بالقوة وبعد إراقة دماء كثيرة كما استندت إلى الأسس الشائعة في أزمانها لانتقال السلطة والتي لا تزيد عن التوارث أو السيطرة بالقوة ، ولم تشهد هذه الأنظمة- إن صح التعبير- أي شكل متبلور لما سماه الفقهاء " أهل الشورى " كمؤسسة لها دورها في الحكم ، بل شهدت مؤسسة ثابتة ومألوفة هي " بطانة الحاكم " .
الملموس تاريخياً هو أن هذه الأنظمة استعملت الإسلام كوسيلة لتثبيت حكمها ومنحه الشرعية ، كونه لم يحدد شكلاً ولا مضموناً لنظام الحكم وترك أمره للخبرة الاجتماعية السياسية والتاريخية.
والملموس تاريخياً أن هذا التعايش بين هذه السلطات والإسلام ساعد بشكل كبير على استمرار تجسد هذا الدين ومرجعيته في السلوك الاجتماعي وفي القوانين السائدة ، وفي الحركة الفكرية والعلمية ، كما ساعد على انتشاره وتوسعه ، ولكنه لا يمكن أن يعتبر تجسيداً لحكم وسلطة تستند إلى المبادئ الأساسية للإسلام كالشورى والعدل والمساواة، ناهيك عن الاجتهادات التفصيلية التي تطالب بمؤهلات محددة للحاكم ، ولأهل الحل والعقد ، والتي بقيت مجرد كتابات لا تأثير لها إلا في ما تقرره من حقوق للحاكم على العامة وليس العكس.
وادعاء اشتمال الإسلام على نظام اقتصادي أغرب من ادعاء اشتماله على نظام سياسي ، فوجود أحكام المعاملات في الفقه الإسلامي لا علاقة له بالنظام الاقتصادي ، بل له علاقة بضوابط منع الغش وضوابط العدل في المعاملة ، وتحريم الربا الذي فهمه الإسلاميون على أنه تحريم للفائدة البنكية وما يشبهها هو العنصر الوحيد الذي له علاقة بالاقتصاد ، لأنه يؤثر بشكل مباشر على الجزء التمويلي في الاقتصاد ، كون الفائدة في أساسها هي ربح على التمويل، وكل ما جاء به الاقتصاديون الإسلاميون هو أن أوجدوا أشكالاً بديلة للربح على التمويل مثل " المرابحة" وغيرها، وهم بذلك اعترفوا أنه ليس هناك مجال لتغيير النظام المالي كجزء من النظام الاقتصادي حتى ولو بحكم شرعي ، فالمصلحة المتحققة على الاقتصاد بتيسير التدفق المالي من خلال آليات الإقراض أقوى من أي مانع نشأ من فهم معين للنصوص يمكن تجاوزه فعلياً مع استمرار العمل به شكلياً.

المعروف أن النظام الاقتصادي الطبيعي هو نظام قائم على الآليات الطبيعية الأساسية للاقتصاد وهي آليات السوق، وأن دور النظام الرسمي أو الدولة فيه هو تقديم التسهيلات لنمو الاقتصاد من جانب ، ومعالجة مشاكله من جانب آخر، والاستفادة من عوائده لخدمة الجمهور والحفاظ على مصالحه.
وأي مضمون اجتماعي للنظام الاقتصادي أساسه الفكرة الاشتراكية والتي ترى أن الدولة يجب أن توجه عوائد النشاط الاقتصادي أو أجزاء منها لصالح وضع أكثر عدلاً في توزيع الثروة، وكلما زاد تدخل الدولة في هذا الاتجاه يكون نظامها أكثر اشتراكية.
ما الجديد الذي يمكن أن يقدمه نظام اقتصادي إسلامي خارج هذا الإطار ، وما علاقة الإسلام كمنهج بمسائل التضخم الاقتصادي ، والكساد ، وتخطيط التنمية الاقتصادية وسياسات البنك المركزي ، وشرائح ضريبة الدخل وغيرها من مكونات أي نظام اقتصادي ، سوى علاقة الدفع إلى اختيار الأصلح إرضاء لرب العباد الذي ترك تحديد الأصلح للبشر على أن يحاسبهم على مدى صدقهم في تحري الأصلح وطلبه وهي مسألة غير تنظيمية ولا تشريعية كما هو واضح.
والنظم الاقتصادية في العصر الحديث بنيت على أساس علمي هو العلوم الاقتصادية والمالية ، والتي جسدت انعكاساً منهجياً واعياً للتجارب الاقتصادية للأمم الصناعية في العصر الحديث ، أما العصور الوسطى بما فيها العصور الإسلامية فيصعب رصد وجود نظام اقتصادي بمعنى الكلمة فيها من الأساس ، سوى ظواهر محدودة مثل حق الدولة في جباية الأموال بأشكال مختلفة ،هذه الظاهرة كانت الشكل العملي الذي تعبر فيه الدولة عن سلطتها ،أما ظواهر التبادل التجاري سواء المحلية أو العالمية ، وهي ظواهر طبيعية ليس وراءها أي تخطيط أو منهجية معينة إذ تقوم على أساس الضرورة والبحث عن المنفعة.
ولذلك فإن النظام الاقتصادي إنما يبنى على الأسس العلمية للاقتصاد ، هذه الأسس التي تغتني من التجربة الإنسانية وتتطور بتطورها باحثة عن الأصلح بطريقة منهجية علمية، كما يبنى على واقع الإمكانيات والمشاكل التي تتوفر للدولة ، وعلى القدرات المادية والبشرية التي يمكن أن تسخرها هذه الدولة لتطوير اقتصادها ، ولتوزيع ناتجه.
والاقتصاد مثله مثل السياسة هو نظام متعدد الأطراف ، ما بين أصحاب رأس المال وقوة العمل والنظام السياسي بمرجعياته الاجتماعية والأيديولوجية ، وفيه يسعى كل طرف لتحقيق مطالبه أو مطالب المجموع وفق آليات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعوامل سوق المال وسوق العمل ومصادر الثروة ، وشكل النظام الاقتصادي هو في النهاية ناتج تفاعل هذه الجهات وتصارعها في إطار عوامل الاقتصاد المذكورة.
والحديث عن نظام دولة تستثنى منه مسائل النظام السياسي والاقتصادي هو حديث عن غير نظام، وفي غير موضوع ، فكون الإسلام يشتمل على جوانب أخرى غير الجوانب الاعتقادية والتعبدية والسلوكية لا يعني بالضرورة أنه يعالج كل القضايا ، بل أنه يعالج القضايا المحددة فيه والتي ينبغي أن تؤخذ بالاعتبار عند بناء النظام السياسي لأي شعب مسلم ، لا أن يبنى النظام السياسي كله عليها.
الواضح أن دعوة الأستاذ البنا جاءت كرد فعل على العداء الذي مثلته العلمانية الأتاتوركية لمفهوم الأمة الإسلامية بإلغائها الخلافة ، وشطبها لمنظومة القوانين التي أرساها الفقهاء باسم الإسلام ، وتحولها إلى العداء السافر للإسلام كمرجعية لحياة المسلمين.
كما إنه من الواضح أن فكرة " النظام الشامل" كانت نقلاً حرفياً للمفهوم الرائج عالمياً في زمن الأستاذ البنا والذي عبرت عنه الأنظمة الشيوعية والفاشية والنازية التي تبنت بشكل واضح المفاهيم الشمولية، وهي المفاهيم التي ثبت عقمها عملياً وضررها الفادح على المجتمعات والإنسانية ككل.
فشمولية النظام ليست ميزة يحسن أن نصف الإسلام بها كما قد يتبادر للإنسان للوهلة الأولى ، والحياة الإنسانية أوسع من أن تستند إلى مرجعية واحدة في كل جوانبها ،وتعدد المرجعيات لا يعني تناقضها ، فالإسلام دين الفطرة وهو بذلك لا يمكن أن يتناقض مع العلم أو التجربة

الإنسانية السليمة ، أو الخبرة المبنية على الدراسة العلمية ، كما لا يمكن أن يتناقض مع الأخلاق الإنسانية الأساسية كالمساواة والحرية والعدل ، بل هو أدعى إلى أن يدعمها ويقويها.
وشمول الإسلام بمعنى تدخله في كافة أوجه النشاط الإنساني لا تعني بالضرورة أنه يحتوي على نظام شامل للحياة ،إذ إن هذا الشمول مرتبط بطبيعة التدخل الذي يمارسه الإسلام في النشاط الإنساني هل هو تدخل توجيهي مستند إلى دفع الإنسان إلى البحث عن الأصلح أم تدخل أيديولوجي يقيم الأسس والمبادئ التفصيلية التي يقوم عليها الحكم والمجتمع ، وتتأسس عليها علاقات الأفراد بالدولة وعلاقات الدول معاً ، أم هو تدخل معرفي يحدد الأسس التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية وعلومها ومناهجها المختلفة، أم تدخل تشريعي يحدد الأحكام والقوانين، أم تدخل تنظيمي يؤسس هياكل النظام والإدارة ويفصلها بشكل واضح ، أم هو تدخل تنفيذي يتعلق بطريقة اتخاذ القرارات الجماعية وطرق تنفيذها،الواضح أن تدخل الإسلام يتركز بالدرجة الأولى على توجيه الإنسان إلى العمل المؤدي إلى الوصول إلى الرضا الرباني وقمته ما عرفه الرسول صلى الله عليه وسلم بالإحسان بقوله " الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك." وهو تدخل موجه بالدرجة الأولى إلى إدراك الفرد واعتقاده وسلوكه ، وهو بهذا المفهوم يغطي كل جوانب حياة الفرد بالرغبة الحية بالاستقامة و يصبغ المجتمع المسلم بروابطه وتصرفاته بهذه الرغبة في الاستقامة، هذه الاستقامة تحتوي على الانقياد لجوانب تفصيلية متعددة ذات طبيعة اعتقادية وتعبدية وسلوكية بالدرجة الأولى وردت في الكتاب والسنة ،وجوانب تشريعية ذات طبيعة محددة ومحدودة أيضاً ، ولكنه لا يتجاوز ذلك ليغطي الغالب الأعظم من الحياة الفردية والجماعية بأحكام محددة ولا يعلن اختصاصه التشريعي بها ، فهذه فكرة نبتت مع تحول الفقه إلى أداة تشريعية في المجتمع الإسلامي ، والفقه مهما كانت الاعتبارات هو علم نشأ في سياق تاريخي وظروف معرفية محددة ، وهو بالتالي طريقة لفهم الإسلام طارئة عليه وليست في أصل فكرته ،وهو إلى حد ما آلية للتشريع تمزج بين الخبرة الاجتماعية والنصوص حين تعالج القضايا العملية ولا تستند إلى أي منهما منفصلاً عن الآخر، وهو بصفته الدريسة والعلمية علم قابل للنقد والمراجعة وليس هو الوحي الذي تقتضي الاستقامة الانقياد له.
فالجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لها ضابطها المحدد في مفهوم شمول الإسلام ، وهو الإرادة الفردية والجماعية للاستقامة على ما يرضي الله ، وبذلك يكون الإسلام هو الروح والمعيار الأخلاقي الذي ينبغي أن تنضبط به كل هذه الأمور ، وهذه مسألة لا تتعلق بالأحكام والنظم ، بل بالإحساس المبني على الوعي والبحث المنهجي عن الأصلح والأفضل والأقرب لتحقيق العدل والشورى والحرية والمساواة.
إذن تتعلق الطبيعة الشمولية للإسلام في كافة الجوانب بالدفع للبحث عن الأصلح ، وهي طبيعة تربوية إيجابية قوية في توجيهها وتأثيرها في هذا الاتجاه ،هذا لا ينفي أن الإسلام جاوز الإجمال إلى التفصيل في كثير من أبواب البحث عن الأصلح وتقريره للأمة ، ولكن هذا التفصيل الذي يغطي جوانب تربوية وسلوكية وبعض الأحكام التشريعية لا يمكن اعتباره بناء قانونياً أو أيديولوجياً يحتوي على نظام شامل فهذه مسألة أخرى مختلفة.
وحتى الفقه نفسه أخذ بالاعتبار ما سماه " المصلحة المرسلة" في معالجاته ، لأنه يدرك أن النصوص لا تغطي كل جوانب الحياة فالإسلام لم يأت كقانون ونظام تأسيساً ليغطي هذه الجوانب.
والمصلحة المرسلة هي مرسلة بالنظر إلى إلى النصوص ، كونه لا يوجد نص يستدل منه تقديم حكم فيها ، ولكنها غير مرسلة بالنسبة للواقع والتجربة الإنسانية ، ولا ينبغي أن تخضع لقدر أقل من العمق الفكري والبحثي ، لأن ضابطها الأول هو كونها " مصلحة" وإدراك المصلحة وتحديدها في الزمن المعاصر ينبغي أن ينتج عن التجربة الإنسانية العلمية المنهجية والعملية الواقعية والتاريخية ، فهي بكونها مرسلة ليست اختصاصاً فقهياً ، بل هي اختصاص فكري سياسي واجتماعي وقانوني ، فكل ما يتعلق بهياكل النظام السياسي ، والمفاهيم الأساسية للنظام

الاقتصادي والاجتماعي يقع في هذه الدائرة ، وكل ما يتعلق بالشؤون التنظيمية والإدارية والقانونية للدولة يقع في هذه الدائرة أيضاً، وكل ما يتعلق بالقرارات السياسية الداخلية والخارجية يقع في دائرتها أيضاً ، وعلاقتها بالإسلام هي علاقة الجسد بالروح ، غير مرئية ولا مادية ولكنها ملموسة بالقوة الأيجابية التي يبثها هذا الدين فيها ويحفزها بها للبحث عن الأصلح.
لذا جاءت مقاربات الفقهاء في هذه المواضيع غير عميقة ولا محكمة ، فالشورى مثلاً ليست شأناً فقهياً حتى نبحث في النصوص في مدى كونها ملزمة أو غير ملزمة ،ومفهوم أهل الحل والعقد كتجسيد للشورى تم تجسيده في الواقع التاريخي في المقربين من الحاكم دون أن يكوّن معياراً ملزماً للحكام كضرورة من ضرورات الحكم،ودون أن يؤدي إلى إنشاء نظام تمثيلي أو حتى نظام يستند إلى الشورى .
وطاعة أولي الأمر التي قررها الإسلام هي أساس مبدأ وجود السلطة في كل الأنظمة لا تعني أن هذه الطاعة تنصرف إلى أي حكومة أو سلطان ، بل هي تقرير لمبدأ بديهي في حياة المجتمعات الإنسانية ، وكل المعالجات الفقهية لهذه الأمور جاءت مرتبطة بواقع سلطة قائمة باسم الإسلام هي في واقعها وطريقة حكمها سواء من حيث منشأ السلطة أو طريقة تداولها ، أو دقة التزامها بمفهوم البحث عن الأصلح قاصرة وبعيدة بالتالي عن أن يكون وصفها بأنها "إسلامية" مطابقاً للواقع في الغالب الأعم.
ومع ذلك فقد منح الفقهاء الحاكم سلطات شبه مطلقة تحت مفهوم الطاعة تتضمن حق الترجيح بين الاجتهادات المختلفة، وحق تعيين فرض الكفاية سواء من حيث تكليف أفراد معينين بأدائه ، أو من حيث تعيين وقت تنفيذه ، كما منحته حق الطاعة في كل ما لا يخالف النص الشرعي بشكل صريح ، والمعروف أن الدلالات القطعية للنصوص الشرعية تعالج في غالبها الأعظم قضايا ثابتة مختلفة في طبيعتها كما في طريقة تطبيقها عن قضايا الحكم.
ومع ذلك كان الحكام يتجاوزون هذا الضابط بشكل واسع خصوصاً عندما يتعلق الأمر بتثبيت سلطتهم ومواجهة من يهددها ، والتاريخ يشهد على أعمال حبس وتعذيب وقتل لأشخاص هم من أفضل من عرفتهم الأمة مثل الحسين بن علي وعبدالله بن الزبير وسعيد بن المسيب والإمام أبو حنيفة والإمام مالك ، وابن حنبل وابن تيمية ، هذا فيما يخص الأعلام فكيف بالأفراد العاديين الذين تقع عليهم شبهة تأييد مخالف أو نصرته.
ويصل الأمر في تاريخ مبكر إلى قصف الكعبة بالمنجنيق ، وإعلان منطق الاستبداد بشكل صريح كما في طريقة الحجاج بن يوسف مع العراق وأهله.
وجوانب تعارض طاعة الحاكم مع طاعة الله عز وجل تمتد إلى قضايا أبعد من أعمال القتل والتعذيب والتعدي التي ذكرناها ، لتشمل اغتصاب حقوق الناس بغير حق ، وشن الحروب الداخلية ، واغتصاب الحكم بالقوة ، وتوريثه لمن هم غير أهل له ،والصراع الدموي داخل النخب الحاكمة بما يشمل من أعمل قتل وتعذيب ودسائس ، وعدم الفصل بين خزينة الحاكم ومقربيه وخزينة الأمة ، كأن المال العام حق للحاكم ومقربيه ، وغير ذلك من ظواهر الفساد والاستبداد التي يندى لها الجبين .
لا يعني هذا أنه لا توجد صفحات مشرقة في تاريخ الحكم الإسلامي ، ولكنها مرتبطة إلى حد كبير بظروف الاستقرار والازدهار ورغبة الحاكم أكثر من ارتباطها بمنهج حكم ثابت وواضح.
ومع ذلك فإن معارضة الحاكم والسعي لإسقاطه في التاريخ الإسلامي ، جاءت بعيدة عن دافع تقويمه ، فأغلبها نشأ من دعاوى حق وراثي كالدعوة العلوية ، أو من دعاوى مذهبية كدعاوى الشيعة والخوارج وغيرهم .
فمثل هذا الضابط - ضابط الطاعة في غير معصية الخالق- رغم جلال المبدأ الذي يقرره لم يكن له تأثير عملي حينما يتعلق بالشؤون العامة والأموال العامة التي هي موضوع النظام السياسي ونطاقه.
لذا يكون من العبث البحث في المرجعية الفقهية عن أصول مثل هذا النظام ، ويكون من العبث أيضاً أن ندعو كل ما نريده بأنه إسلامي لمجرد أننا رفعنا راية الإسلام ، فهذا حديث في غير

موضوع ، ونسبة لغير أصل بدون مستند كاف ، فالمستند الوحيد لمثل هذا الوصف هو البحث عن الأصلح وفق منهجية علمية مستندة إلى التجربة الواقعية والتاريخية ، وليس مجرد الادعاء، ووصف الأشياء بأنها إسلامية يضعها في مرتبة الوحي الرباني الواجب الاتباع ، فلا ينبغي استخدامه إلا في ما تحقق نسبته إلى هذا الوحي على وجه اليقين ، وسوى ذلك فإن وصف الأشياء بمضامينها القائمة فيها أولى من نسبتها إلى الإسلام أو غيره بدون مستند ، فحكم الشعب هو حكم الشعب سواء سميناه إسلامياً أو لم نسمه، والاستبداد هو استبداد سواء سميناه إسلامياً أو لم نسمه ، الفارق أن الوصف الثاني أشد تعدياً على الإسلام من الوصف الأول لأنه يحتوي على معنى الظلم الذي لا يقبله الإسلام.

*******

**ثانياً : فكرة النظام الشامل ومفهوم الإخوان للدولة الإسلامية :**

النتيجة المباشرة لطرح فكرة النظام الشامل هي تقرير موقف واضح من الأنظمة القائمة في العالم الإسلامي ، إذ اعتبرت أن هذه الأنظمة لا تطبق النظام الإسلامي وبالتالي فإن الدولة الإسلامية غير قائمة على أرض الواقع ، والنتيجة المباشرة لهذا المفهوم هي اعتبار الإخوان أن المبرر الأول لعملهم هو انعدام وجود هذه الدولة وأن مهمتهم هي السعي لإقامتها كفرض ديني ، هذه المهمة حددها الأستاذ البنا بقوله عند تحديد أهداف دعوته :
"أن يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي.....و أن تقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام وتطبق نظامه الاجتماعي وتعلن مبادئه القويمة وتبلغ دعوته للناس..."[8]
وهنا يجدر الإشارة إلى أن دعوات الأستاذ البنا إلى إصلاح النظام السياسي كانت تقوم على أساس أن هناك فرقاً بين النظام القائم والنظام الإسلامي ، وأن هذه الدعوات كانت مشروطة بالاستجابة للتغيير المطلوب ، فإن لم يحدث فإن على الإخوان القيام بهذا التغيير بأنفسهم:
" وعلى هذا فإن الإخوان المسلمون لا يطلبون الحكم لأنفسهم ، فإن وجدوا من الأمة من يستعد لحمل هذا العبء وأداء هذه الأمانة ، والحكم بمنهج إسلامي قرآني فهم جنوده وأعوانه ، وإن لم يجدوا فالحكم من منهاجهم ، **وسيعملون على استخلاصه** من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله."[9]
" إن الإخوان سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها ، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة..."[10]
هذا الكلام جاء في سياق جوابه عن السؤال " هل في عزم الإخوان أن يستخدموا القوة في تحقيق أغراضهم والوصول إلى غاياتهم، رفض الأستاذ البنا للثورة في نفس السياق يفهم منه أنه لا يسعى لاستخدام الثورة الشعبية ، وهو لا يتناقض مع تسويغه لاستخدام القوة العسكرية لتحقيق أهدافه ، فمفهوم الثورة في زمنه كان مرتبطاً بثورة 1919 في مصر، وهي ثورة شعبية وليست عملية انقلابية ، وثورة عرابي التي اعتبر الكثير من المصريين أنها كانت السبب في مجيء الاحتلال البريطاني ، وهي في أساسها ثورة من داخل النظام وليس من خارجه، ولذلك تعتبر مختلفة عما يطرح الأستاذ البنا في مفهومه لاستخدام القوة للتغيير، فالقوة التي يطرح استخدامها هي القوة الناشئة عن دور التنظيم وجهازه العسكري .
هذا المفهوم للدولة الإسلامية ووسائل الوصول إليها هو جزء أصيل من فهم الإخوان المسلمين أكدت عليه كتاباتهم في مواضع لا تحصى .
وهو أساس الجدل الداخلي بينهم في مدى شرعية المشاركة في انتخابات دول لا تحكم بالنظام الإسلامي ، كما هو أساس ازدواجية واضحة في خطابهم السياسي المعاصر تحاول الإثبات للدولة القائمة أنها لا تسعى لتغيير النظام ، وهي تنزع الشرعية عن هذا النظام في نفس الوقت.
ومع ذلك فإنه لا توجد ملامح واضحة لمفهوم الدولة الإسلامية لديهم كما أوضحنا من قبل ، النظام النيابي وهياكل السلطة التمثيلية هي نماذج مستوردة في الأساس مثلها مثل نظام حكم

---

8- ص141.
9- رسالة المؤتمر الخامس ، ص 171.
10- رسالة المؤتمر الخامس، ص 170.

الحزب الواحد وهي نظم يصعب فهم الفرق بينها وبين الدولة الإسلامية في فكر الإخوان إلا أن يكونوا هم من يحكمون وليس غيرهم ، وهذا مقياس غير مقبول.
أو أن تكون هذه الدولة دولة وطنية تهتم بعناصر السيادة وتنطلق من فهم خاص للمصلحة الوطنية طرحه الأستاذ البنا أساسه الاستقلالية والطموح إلى إعادة تأسيس الوحدة العربية والإسلامية ، وهذا مشروع بدون مضمون أيديولوجي ، لا يختلف عن نماذج الدولة القومية الناصرية بل يكاد ينطبق معها في كثير من السمات التي اقترحها الأستاذ البنا في أغلب المجالات، الفارق هو الاسم.
أو أن تكون هذه الدولة هي دولة تطبق الحدود الشرعية وتحرم الفائدة على القروض البنكية ، وهذا هو الجزء الأكثر وضوحاً لمفهوم الدولة الإسلامية ، ومع ذلك فإن النظام السياسي فيه أكثر بكثير من مجرد قانون للعقوبات أو منع للفائدة البنكية يمكن الالتفاف عليه بأساليب مثل المرابحة وغيرها.
وفي ما سوى ذلك فإن الأستاذ البنا أقر أن النظام القائم يعتبر أن الإسلام دين الدولة ، وأن مواد الدستور المصري في وقته روعي فيها عدم الاصطدام بثابت من الدين ، وسجل اعتراضه على القوانين التي تتساهل مع مسائل مثل شرب الخمر والربا والزنا ، فهل هذه هي الفروق الحقيقية بين دولة إسلامية ودولة غير إسلامية بحيث يتم طرح مشروع كامل يستدعي حتى استخدام القوة لتأسيسه ، أم أن المشروع الحقيقي للأستاذ البنا هو دولة وطنية على أساس اقتراحاته في ما يخص نظام الحكم ، وعلى أساس نظرته إلى التطورات التي تعصف بمصر خاصة و بالأمة الإسلامية عامة والتي تستدعي إقامة نظام يعبر عن مصالحها ويدافع عن حدودها وأراضيها.
**الواضح أن مشروع الدولة التي سعى إليها الأستاذ البنا هو هذا ، وهو مشروع فيه الكثير من الإيجابية والاستجابة لضرورات الواقع وتحدياته ، ولكنه بهذا المعيار لا يعبر عن هوية أيديولوجية بل عن ضرورة واقعية مرتبطة بوجهة نظر صاحبها تجاه الواقع ، وهو لا يعبر عن خيار رباني بل عن اقتراح سياسي ، ففيم منحه صفة الإسلام ونزع هذه الصفة عن غيره ، وهو في النهاية مجرد اجتهاد مرسل من ناحية مدى انتسابه للنص الشرعي ، وتصور منقول عن نماذج الحكم القومية والوطنية من ناحية انتسابه للتجربة الواقعية ، وهو قابل للنقد والتقويم لجهة الرومانسية العارمة المسيطرة عليه على حساب المنهجية العقلانية التي ينبغي أن تسيطر على المشروع السياسي والذي لا يمكن أن يكون له مصداقية ولا قدرة على الإنجاز بدونها ، فبدونها يكون الكلام العاطفي مجرد غلاف لعدم القدرة على مواجهة التحديات الواقعية.**
وهو اقتراح قابل للأخذ والرد في أكثر ما ورد فيه ، سواء ما يتعلق بمفهومه لوحدة الأمة ورفضه تعدد الأحزاب ، وعدم تضمنه آليات واضحة تضمن أن تنتج آلية الانتخاب فيه حكومة تمثيلية ، وتفضيله للنظام الرئاسي على النظام البرلماني.
إن ترسيخ مفهوم الدولة الإسلامية حسب الفهم الإخواني لها جر على الظاهرة الإسلامية تهمة الانقلابية من جانب خصومها ، وجر الإخوان وجزءاً كبيراً من الإسلاميين إلى الطبيعة الانقلابية بالفعل ، وأقام حواجز ضخمة بين الإسلاميين وغيرهم في البلدان التي استطاعوا فيها مواصلة نشاطهم ضمن الإطار القانوني ، في وضع هو أقرب للتعايش مع الأمر الواقع أكثر منه اندماجاً في حراك ضروري لمواجهة التحديات ضمن نسيج اجتماعي وسياسي واحد.
**ثالثاً : فكرة النظام الشامل في ممارسة الأستاذ البنا وجماعته :**
ما نفهمه هو أن الأستاذ البنا بطرحه للإسلام كنظام شامل للحياة كان يحاول تقديم الإسلام كفكرة مقابلة للأفكار التي كانت شائعة في عصره مثل الفاشية والنازية والشيوعية والرأسمالية الليبرالية تختلف عنها بل تتفوق عليها وهو أسلوب التفكير الذي صبغ نظرة الإخوان لكل الأفكار التي ظهرت في الساحة العربية كالاشتراكية والقومية وغيرها ، وهذا الأسلوب يمثل طريقة انعكاس النقيض في تفكير الإخوان أكثر من أن يمثل رؤية جادة لبناء أيديولوجية ،

وشرح ماهية النظام الإسلامي الذي يسعون إليه ، فحين يدخل الأستاذ البنا في تفاصيل رؤيته نجد أن النقيض هو المثال الأول الذي يسعى إليه
ففي نظرته الساعية إلى تأكيد الشرعية الإسلامية الجديدة يستشهد بالنموذجين النازي والفاشي حيث يقول:
" عجيب أن تجد الشيوعية دولة تهتف بها، وتدعو إليها ، وتنفق في سبيلها، وتحمل الناس عليها. وأن تجد الفاشستية والنازية أمماً تقدسها ، وتجاهد لها وتعتز باتباعها، **وتخضع كل النظم الحيوية لتعاليمها**................ولا نجد حكومة إسلامية تقوم بواجب الدعوة إلى الإسلام..."[11]
"ولئن كان الرايخ الألماني يفرض نفسه حامياً لكل من يجري في عروقه دم الألمان ، فإن العقيدة الإسلامية توجب على كل مسلم قوي أن يعتبر نفسه حامياً لكل من تشربت نفسه تعاليم القرآن."
" ولئن كان السنيور موسيليني يرى من حقه أن يعيد الإمبراطورية الرومانية ........فإن من حقنا أن نعيد مجد الإمبراطورية الإسلامية التي قامت على قواعد العدالة ....إلخ"[12]
وهو لا يخفي نفس المنطق الإمبراطوري التوسعي لفكرته حين يطالب بعودة السيطرة الإسلامية إلى أجزاء أوروبا التي خرج منها الإسلام كالأندلس والبلقان وصقلية وجنوب إيطاليا
وفي موقفه من نظام الحكم لا يخرج عن استلهام نموذج النقيض في رفض تعدد الأحزاب ورفض مبدأ وجودها أساساً:
"فالحجة القائلة بأن النظام البرلماني لا يتصور إلا بوجود الأحزاب حجة واهية وكثير من البلاد الدستورية البرلمانية تسير على نظام الحزب الواحد وذلك في الإمكان ."[13]
من الواضح أنه يقصد ألمانيا وإيطاليا والإتحاد السوفييتي.
وهو حين يتحدث عن جهوده لحل الأحزاب يقول :
"كما طلبوا- أي الإخوان، المؤلف- من جلالة الملك حل هذه الأحزاب القائمة حتى تندمج جميعاً في هيئة شعبية واحدة تعمل لصالح الأمة على قواعد الإسلام."[14]
وهو موقف عجيب إذ إن فساد الملك كان أظهر وأكثر ضرراً من فساد الأحزاب في ذلك الزمن.

كما يؤكد على هوية الإخوان بأنهم ( ليسوا حزباً سياسياً ) ، في تأكيد جازم على رفضه لفكرة التعددية الحزبية والدعوة إلى إقامة نوع من حكم الحزب الواحد رغم تأكيده في نفس الرسالة عن تفضيله للحكم الدستوري و اعتباره أنه أقرب النظم القائمة في العالم اليوم إلى الإسلام ، وأن الإخوان لا يعدلون به نظاماً آخر[15]
ولا أدري كيف يعلن الإخوان في كثير من الأقطار قبولهم بل مطالبتهم بالتعددية الحزبية وأفكارهم تستند إلى مثل هذا الإرث الفكري ، إلا إن كان الأمر يتعلق بانفصال بين الخطاب العام ، والخطاب الفكري الداخلي ، وهي افتراضية يعززها عدم حسم الإخوان لمواقفهم من الديمقراطية وضعف تبنيهم لضرورة التغيير الديمقراطي ، ولا يوجد سبب مفهوم لمثل هذه الدعوة إلا إدراكهم المبني على التجربة أن النظام الديمقراطي يقدم لهم ميزات وفرص أفضل بكثير من غيره من النظم ، وهو قبول بل ورغبة في هذا النوع من النظام كوسيلة للوصول إلى الحكم أكثر منه اقتناعاً به وتبنياً له .

*********

[11]- مجموعة الرسائل ص 109
[12]- مجموعة الرسائل ص 86
[13]المرجع السابق ص 180
[14]المرجع السابق ص 181
[15]المرجع السابق ص 172

وضيق الأستاذ البنا بالنظام الحزبي الليبرالي وعجزه عن مواجهة قضايا مصر والأمة مماثل إلى حد بعيد موقف النازيين والفاشيين من التجارب الليبرالية في بلدانهم بعد الحرب العالمية الأولى والتي لم تستطع مواجهة النتائج المذلة لانتصار الحلفاء في تلك الحرب والتي نجم عنها توسع الهيمنة البريطانية والفرنسية على حساب هذه البلدان ، وكلا النموذجين استغل النظام الليبرالي للوصول إلى السلطة وتقويض الليبرالية من الداخل ، وهو ما لا يختلف عملياً عما كان يدعو إليه الأستاذ البنا.

وفي ممارسته السياسية مثل الأستاذ البنا وجماعته أنموذج النقيض الفاشستي والنازي بكافة جوانبه سواء في البناء التنظيمي أو في الفلسفة السياسية ، ففي البناء التنظيمي عمل على تكوين جهازين منفصلين أولهما علني والآخر سري قائم على الانضباط الشديد والعنف المسلح ، بدأه بالتركيز على فصائل الكشافة والفرق الرياضية وأكمله بإنشاء " الجهاز الخاص " أي الجهاز العسكري ، والذي كان من ضحاياه سياسيون وشخصيات مصرية .

وفي بنائهم التنظيمي ركز الإخوان على عناصر الضبط المتوارثة من التراث الشرعي والسياسي للمسلمين مثل البيعة والطاعة وطبقوها على التنظيم وقيادته ، وأعطوا العلاقة التنظيمية صفة عائلية بكل ما يحتويه هذا المفهوم من انتماء عاطفي وأبوية القيادة وذلك من خلال مفاهيم مثل الأخوة الذي هو أحد أركان البيعة والأسرة التي هي الوحدة الأولى في التنظيم ، وهذه العناصر تمزج بشكل ملتبس بين المفاهيم الدينية العامة وبين عملية بناء التنظيم وضبطه ، وتستدعي مفردات تخص الأمة والحكومة في الموروث الفقهي والسياسي مثل الإمارة والطاعة والجماعة والإمامة يسهل استخدامها في غير مكانها لتصبح مفردات التنظيم نفسه ، وتفرض قدسية دينية على كل ما يمت له بصلة.

كما إن الإخوان بصيغة التماثل مع النقيض هذه ركزوا بشكل كبير على شخصية القائد ومنحوه صفات الملهم العظيم والإمام المجدد في صيغ تكاد تكون تكراراً للنموذج المناقض ، وهم حتى هذه اللحظة لم يخرجوا من دائرة نظرة التقديس والتقليد لإمامهم ومؤسس جماعتهم وكل ما صدر عنه من فعل وقول.

و في نشاطهم العملي ركزوا على بناء كيان مواز لسلطة الدولة يغطي مجالات النشاط الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والتعليمي في عملية تسعى لبناء كيانية مختلفة عن النظام القائم.

وفي خطابه السياسي ركز على الكينونة والهوية الإسلامية ومصدريتها التأسيسية لشرعية العمل مهما كان نوعه والتي هي أعلى من القانون والسلطة السياسية القائمة أو أي سلطة سياسية لا تنبثق منه ، بحيث يكون الضابط الوحيد لفعل الجماعة هو رؤيتها الخاصة التي تسعى لإزالة كل ما يناقضها، وتبرير كل ما يحقق غايتها.

وفي خطابه السياسي اعتمد لغة مغالية في الوطنية رافضة لأي تفاوض مع المحتل ، وبعيدة عن بناء أي تحالف سياسي سواء مع القوى السياسية المصرية ، أو في النظرة إلى الأطراف الدولية.

وبذلك كان فكر ونموذج الإخوان نسخة عن نقيضه الفاشي بمحتوى يمكن تسميته " القومية الإسلامية " وهو نموذج غير معني ببناء رؤية أيديولوجية أو تفصيلية لماهية النظام الذي يطمح إليه وماهية المشروع السياسي والاجتماعي والاقتصادي للحركة ، فاعتماده الأساسي هو على استثارة العواطف المرتبطة بالهوية العقدية والتاريخية للأمة ، وتوظيفها للانطلاق في مواجهة التحديات المباشرة وهي في هذه الحالة الاستعمار البريطاني ، والنظام الفاسد على المستوى المصري ، والاستعمار والتشرذم والتخلف على المستوى العربي والإسلامي.

وناتج هذا المنهج كان فعالية عالية للتنظيم ساعدت في انتشاره السريع وتحوله إلى قوة سياسية ذات وزن كبير، ولكنه لم يستطع أن يتجاوز العقبات الواقعية التي كانت تقف في وجه وصوله للسلطة ، فمصر المحتلة ليست ألمانيا ولا إيطاليا ، وفكرة التجميع على أساس الإسلام كانت

تضع ضوابط أخلاقية وموضوعية على الممارسة السياسية للجماعة تمنعها من التلون حسب المنطق الميكايل للنموذجين المذكورين.
أما ما طرحه حول جوانب شمول الإسلام فلم يتعد العموميات رغم اعترافه بضرورة التجديد في فهم الإسلام وفي علومه، ورغم مقارباته المطولة حول أسباب وصول الأمة إلى ما وصلت إليه في رسالته " بين الأمس واليوم" فإنه حدد هدفين أساسيين لتحرك الإخوان وهما:
"أن يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي.....و أن تقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام وتطبق نظامه الاجتماعي وتعلن مبادئه القويمة وتبلغ دعوته للناس..."[16]
وهذه الأهداف هي أهداف حركة سياسية وطنية أكثر منها أهداف حركة تغيير شامل ،وهدفها هو الوصول إلى السلطة إذ بدونها لا يمكن تحقيق هذه الأهداف ، أما طلبها إقامة دولة إسلامية فهو طلب خال من المضمون الفكري والاجتماعي إذ تحددها رؤية عامة قابلة للتفسير بأشكال مختلفة وتتجاوز استحقاقات التغيرات التاريخية التي عصفت وتعصف بالعالم كله إلى شكل من أشكال استحضار النقيض وتبني نموذجه بشكل واع أو غير واع هو نتيجة طبيعية لعدم وجود نموذج متبلور خاص وواضح.
فمجرد رفع راية الإسلام لا يعني وجود مثل هذا النموذج ، ومجرد إعلان الموقف من القضايا الواقعية المختلفة لا يعني ضرورة وجود رؤية واضحة لخلفية المواقف ، رغم أنه من السهل تغطية الكثير من المواقف من خلال الحكم الشرعي المستند إلى الفقه ، ولكن الفقه نفسه ليس منظومة فكرية وهو نفسه يعاني من أزمة التقليد والجمود وافتقاد البعد العصري الواقعي ، وهي عناصر كفيلة بتجميد دوره الإيجابي إلى حين يتم تجاوز عناصر أزمته.
إن إسلامية فكر الإخوان لا تزيد في مضمونها عن الاشتراكية القومية للفكر النازي الخالية من أي مضمون اشتراكي والمختزلة للشخصية القومية والنظام السياسي في حكم فردي ،**فهي بتركيزها على قدسية الفكرة تفقد أهم عنصر في بناء أي فكرة وهو قدرة النقد والمراجعة والتعديل ، وتحرص على الشعارات والإجراءات التي تؤكد حضور الفكرة وتأثيرها أكثر من بناء منظومة فكرية متكاملة عليها ، وتستعيض عن هذه المنظومة الضرورية بتقديم الفعل الدعوي والسياسي والتنظيمي عليها ، واستحضار شخصية الزعيم كمثل أعلى لحضورها وتجسيده والحزب أو التنظيم كممثل وحيد وتطبيق متفرد له** ، كل هذه العناصر جزء أساسي من تكوين الإخوان المسلمين ودعوتهم كما كانت جزءاً أساسياً من تكوين المنظومتين النازية والفاشية ، وهي مؤشر إلى أن مجرد رفع الراية والدعوة إليها لا يعني شيئاً إن لم تكن هناك رؤية شاملة تجيب على أسئلة التراث والعصرنة ونظام الحكم وأسس المشاركة الشعبية وتنظيم الاختلاف السياسي في تداول على السلطة وحدود سلطة الدولة على الأفراد والجماعات وآليات الرقابة ونظمها وغير ذلك ، كما تجيب على السؤال حول أدوار المخالفين والمستقلين والمؤسسات الاجتماعية والسياسية القائمة والمنشودة ، فالبديل عن هذا كله هو النموذج الذي ذكرناه.
ولا يعبر عن الطريقة الاختزالية التي كان يستخدمها الأستاذ البنا أبلغ تعبير مثل قوله في المؤتمر الخامس للإخوان:
"إن طريقكم هذا مرسومة خطواته موضوعة حدوده ، ولست مخالفاً هذه الحدود التي اقتنعت كل الاقتناع بأنها أسلم طريق للوصول......فمن أراد منكم أن يستعجل ثمرة قبل نضجها أو يقتطف زهرة قبل أوانها فلست معه في ذلك بحال ، وخير له أن ينصرف عن هذه الدعوة إلى غيرها من الدعوات...."[17]
هذا كله في كلام موجه إلى مؤتمر من المفترض أنه هو الذي يقرر سياسات الإخوان وخطواتهم ، في أسلوب تحكمي رافض لمجرد توضيح هذا الطريق " المرسوم" لمن يسأل ، ويحدد مصدر

[16]مجموعة الرسائل، رسالة بين الأمس واليوم ص 141
[17]مجموعة الرسائل ص 161

هذا الطريق وهو اقتناع الأستاذ البنا نفسه دون نسب ذلك إلى قيادة أو هيئة ما ، مع تخيير المخالف بين الانصياع أو ترك الجماعة، هذا المنهج الفردي بطبيعته ترك آثاراً عميقة في تطور الإخوان من بعده ، كما إن هذه الثقة الزائدة لم تؤد إلى النهاية المرسومة بل إلى عكسها وهو ما يثبت ما أثبتته التجارب آلاف المرات أن الفردية لا تفضي إلى نتيجة أمام التحديات الحقيقية.

****

**رابعاً : الأثار العملية لفكرة النظام الشامل في الحياة الفكرية والسياسية:**

كان الأثر العملي والفكري لطرح فكرة كون الإسلام نظام شامل لكافة جوانب الحياة بعيد الأثر في الحياة الفكرية والسياسية العربية ، فهذا المفهوم لم يبق مفهوماً إخوانياً محدود التأثير بل أصبح مبدأ عاماً لدى أغلب الجماعات والمرجعيات الإسلامية يرقى إلى درجة المفهوم البديهي الذي يصعب فصله عن مفهوم الإسلام نفسه.

فعلى أساس هذا المبدأ نشأت دراسات وكتابات أثرت بشكل هائل على العقل المسلم ، وكونت حواجز يصعب تجاوزها بين هذا العقل وبين إمكانية التعاطي الإيجابي القائم على النقد المنهجي مع مكونات الفكر المعاصر، هذه الحواجز تمثلت في الظواهر التالية:

- إقامة مدرسة فكرية مكتفية بذاتها تعتبر أن بإمكانها إنتاج نظام حياة متفوق منفصلاً عن أي فكرة واردة من الغرب ، فما جاء من الغرب من أفكار ونظم مستورد دخيل على الأمة ودينها وتاريخها ، وهو جزء من عملية الغزو الفكري الذي مارسه الغرب بعد الغزو الاستعماري ، وهي بمجملها وتفصيلها نظم وأفكار مادية في أساسها لا يمكن أن تنسجم مع عقيدة المسلم وفهمه.

هذه المدرسة الممعنة في رفض كل ما هو آت من الغرب ، منحت الشرعية لكل فكر مستخرج من كتب التراث ومنتسب إلى الإسلام مهما كان وقبلت أن تسمي أصحاب هذا الفكر "إسلاميين" وان تعتبر فكرهم فكراً إسلامياً.

هذا النمط المستند إلى الاكتفاء بما لدى المسلمين ورفض الآخر مبدئياً كان له أثره القوي في نزع الشرعية عن أي دعوة تحديثية ، بحيث يمكن اعتبار نوع الخطاب الذي استخدمه الأستاذ حسن البنا تجاه نظام الحكم القائم في زمنه نوعاً متقدماً ومنفتحاً من الخطاب السياسي مقارنة بمن جاءوا بعده حتى من الإخوان أنفسهم الذين شغلوا أنفسهم سنين في الجدل حول جواز أو عدم جواز المشاركة في الانتخابات في ظل " نظام غير إسلامي" حسب تعبيرهم.

وكل مطلع على التيارات الإسلامية التي سبقت الأستاذ البنا مثل محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ومحمد رشيد رضا ، يعرف أن مدار دعوتهم كان في نظرتهم إلى ضرورة الاستفادة من التقدم الأوروبي لتجاوز حالة التخلف الذي يعيشه المسلمون دون التناقض مع الإسلام.

في المقابل جاءت دعوة الأستاذ البنا لتبدأ مساراً جديداً للفكر الإسلامي يتغذى على رفض النظم الغربية ، وصل ذروته مع الطريقة التي اتبعها سيد قطب في تأكيد تفوق الفكر الإسلامي ووصف الغرب بالجاهلية وإسقاط وصف الحضارة عن الغرب ، هذا الفكر الذي كان امتداداً طبيعياً لفكر الأستاذ البنا ولفكرة شمولية نظام الإسلام بالتحديد.

وبتعبير آخر أحدث فكر الأستاذ البنا حاجزاً أدى إلى إبطاء عملية لابد منها لنهضة الأمة ، وهي عملية التلاقح الحضاري المفضي إلى التحديث ، فساهم من جانبه في تشويه الحالة العربية بشكل لا يقل عن التحديثيين الذين اعتبروا أن النهضة لا يمكن أن تتم إلا بتجاوز الإسلام أو الصراع معه ، فنقلوا تجارب ناقصة إلى بيئة مختلفة باسم القومية والاشتراكية والعلمانية ، أدت إلى نشوء أنظمة لا هي بالاشتراكية ولا بالقومية ولا بالعلمانية ، بل نماذج مشوهة عن هذا كله ، فزادوا أزمة الأمة بدلاً من التصدي لها.

والمراقب للتطورات التاريخية يعرف أنه لم يكن هناك أي تناقض ظاهر بين دعاوى الإسلام والحداثة قبل تجربة أتاتورك الذي ألغى الخلافة الإسلامية- والتي كانت رمز وحدة المسلمين- وعمل على إنشاء نظام معاد للإسلام باسم العلمانية في تركيا ،الأمر الذي دفع الكثير من دعاة التحديث لتبني نموذج مماثل في الأقطار العربية ، ثم جاءت تجربة الإخوان المسلمين لتعمق

العداء لعناصر التحديث من جهة أخرى لتصل القطيعة إلى ذروتها ، وتتحول إلى صدام مباشر بين الاتجاهين لم تبرد حدته إلا في العقد الأخير من القرن العشرين.
هذا الصدام جر حالة من الإعاقة على نهضة الأمة ما تزال قائمة حتى هذه اللحظة.

- الوجه الآخر لتأثير هذه الفكرة ظهر في الفصام في الحالة المعرفية العربية ، ففكرة النظام الشامل أدت إلى دعوات واسعة لتأسيس علوم إسلامية بديلة عن العلوم الإنسانية الغربية التي تعبر عن التجربة والفلسفات الغربية ، ومن هنا جاءت الدعوة إلى إنشاء علم اقتصاد إسلامي وعلم اجتماع إسلامي وجغرافية إسلامية ، وعلم تاريخ إسلامي وعلوم تربوية إسلامية ، وعلم نفس إسلامي.... وهكذا، وذلك لتجسيد البديل الإسلامي في مواجهة الغرب أكثر من كونها محاولات جادة لاستيعاب هذه العلوم في إطار لا يتناقض مع الهوية الإسلامية ، ولكن هذه المحاولات لم تستطع اختراق حاجز الواقع لأنها تعبر عن رغبات أكثر من تعبيرها عن منهجية جديدة ، وبقي العقل المسلم مستنداً في علومه الإنسانية والتربوية والنفسية إلى العلوم الغربية ، فيما يحاول صياغة حياته العملية وفق تصوراته الخاصة سواء المبني منها على فكرة النظام الشامل أو المبني على الموروث الاجتماعي التقليدي أو عن الخلط بين هذا وبين موجات التقليد للغرب من جهة أخرى.
فالأصل العلمي المعرفي الغربي في أصوله لم يستطع اختراق حواجز التقليد أو حواجز فكر الإسلاميين ليقدم تأثيراته الملموسة على الحياة التطبيقية الإسلامية ، ورغم أن عناصر مهمة منه أصبحت جزءاً من النسيج الفكري لدينا كأمر واقع، فإن الجزء الأكبر والمهم لإنجاز مهمة التحديث اصطدم بعناصر التحييد والرفض.
ربما كان هذا هو سبب الفصام النكد الذي عبر عنه سيد قطب ورفضه ، بين تصوره للإسلام وبين الاتجاهات الغربية التي تجد لها مكاناً في حياة المسلمين ، ومع ذلك هو ناتج عن معضلة عدم قدرة العقل المسلم على "تبيئة"- والتعبير للأستاذ محمد عابد الجابري- هذه العلوم الغربية في منظومته الخاصة ، هذا العجز الذي عمقته فكرة رفض الحلول المستوردة من الغرب والتي حملها مناصرو فكر الأستاذ البنا.
وجه آخر لهذه الظاهرة هو أنها أسست لشرعية جديدة في مقابل شرعية الدولة والنظام، هذه الشرعية هي شرعية "إسلامية" الإخوان المسلمين في وجه عدم إسلامية خصومهم ، هذا الفرز غير الصحي داخل المجتمع الواحد كان يمكن أن يكون مقبولاً بل وربما كان مطلوباً لو أن الفرز لم يكن على أساس عقيدي مقدس ، ففي مضمون هذا الفرز شيء من التكفير للطرف المقابل بإخراجه عن صفة " الإسلام" حتى لو لم يتم وصفه بالكفر ، وفي مضمونه إسقاط لشرعية أي نظام ما دام لا يمثل النظام الإسلامي الذي يسعى الإخوان لإنشائه ، فالهدف الأسمى للإخوان هو بناء الدولة الإسلامية وهذا مفهوم يتضمن نفي هذه الصفة عن الدولة القائمة ، ويبرر الانقلاب عليها ، هذا الانقلاب الذي ليس هناك ما يمنعه سوى أن الإمكانيات لا تساعد وكما قال الأستاذ البنا وهو يجيب على تساؤل بعضهم : متى تكون خطوتنا التنفيذية ؟" وفي الوقت الذي يكون فيه منكم – معشر الإخوان المسلمين- ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسها روحياً بالإيمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة ، وجسمياً بالتدريب والرياضة ، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجج البحار وأقتحم بكم عنان السماء ، وأغزو بكم كل جبار عنيد ، فإني فاعل إن شاء الله."[18]
هذه الشرعية العليا عمقها الأستاذ البنا بمفاهيم البيعة والطاعة التي جعلت سلطة التنظيم أعلى من سلطة الدولة والقانون ، وجعلت قيادته في نظر أتباعها أكثر شرعية من قيادة الدولة حتى لو كانت منتخبة بشكل شرعي.

---

[18] رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة الرسائل ص 162

وهذا مدخل واسع لكل من يريد زعزعة الحكم القائم باسم الدين دون أن يلزمه هذا الادعاء بأي التزام واضح حول طبيعة النظام الذي يسعى إليه ، وطبيعة الإنجازات التي سيحققها للأمة بمثل هذا التغيير، فماذا لو حكم الإخوان بزعامة الأستاذ البنا مصر، ألن يطبقوا فكرة نظام الحزب الواحد ، بما يشمل مصادرة حرية الشعب في اختيار من يريد ، وهذه النظرة غير المعترفة بحق الآخر في المخالفة ألا يمكن أن تقود إلى نظام قمعي ، وهذه الهالة حول شخص المرشد الملهم الموهوب إلا يمكن أن تقود إلى الاستبداد ، ولم نذهب بعيداً؟

ألم يحمل الإخوان جمال عبد الناصر إلى الحكم حسب ادعائهم، وشاركوا في حمله للحكم حسب أقوال غيرهم ، ألم يباركوا حل الأحزاب الذي أبقاهم خارج دائرة الحل ، وحينما أراد أن ينشئ هيئة قومية سياسية هي تطبيق فعلي لتوصيات مرشدهم الراحل عارضوها خوفاً من تهميش دورهم ، ثم جرى ما جرى بينهم وبين من حملوه إلى الحكم.

- إن إشكالية مفهوم النظام الشامل والدولة الإسلامية امتدت إلى الإخوان أنفسهم ، فهذه الفكرة غير الواضحة كانت فرصة لكل متشدد في نظرته للإسلام لكي يصف الإخوان بأنهم خارج دائرة التصنيف الإسلامي ،خصوصاً حينما يبدون استعداداً للتعايش مع الواقع القائم وممارسة أدوارهم المتاحة في إطار القانون.

وهي إشكالية من المؤكد أن تمتد إلى نموذج الدولة التي يمكن أن يقيموها ، فما لم تكن دولة يحكمها الفقهاء المتشددون ، فستجد الكثيرين ممن يخرجونها من دائرة الوصف بأنها " دولة إسلامية" ، وما لم تقمع كل من يحمل فكراً غير أصولي حتى لو دعا للجمع بين الإسلام والحداثة فلن تسلم من النقد المذكور ، وما لم تتحول إلى قاعدة للجهاد الإسلامي العالمي وتصطدم بكافة الأنظمة حولها فلن تكون دولة إسلامية.

**الفكرة البسيطة هي أن هذا الباب الذي تم فتحه باسم الإسلام لا يمكن إغلاقه ، ما لم يتوقف أصحابه عن ترديد مقولات لا مضموناً واضحاً لها مثل هذه المقولات.**

وما لم يعترفوا أن الدولة المنشودة هي نظام ينشأ من حراك الضرورات ويقوم على الوعي بالواقع والاستناد إلى التجربة الإنسانية التي مثلت الحداثة الغربية أكثر أشكالها تطوراً، وأن مجرد قبول الدولة أن يكون دينها هو الإسلام كاف لإغلاق باب التصنيف ومدخل للعمل لإصلاح الدولة والأمة وفق مقتضيات حقيقية ، مثل مقتضى الديمقراطية وحكم القانون والتداول السلمي على السلطة والسعي لتحقيق المصالح الوطنية أو القومية أو الإسلامية ، أياً كان الاسم إذا كان يعبر عن المصالح الحقيقية للأمة.

**(2)**
**القفزة الثانية في الدور :**
وهي تأسيس أول عمل إسلامي جماعي منفصل عن السلطة يسعى إلى السيطرة على السلطة بشكل واضح وصريح ، وهو الدور الذي لم يسع إليه أي عالم سني مجتهد أو مقلد على مدى التاريخ الإسلامي.
هذا الدور الجديد الذي جسده الأستاذ البنا من خلال تأسيس الإخوان المسلمين يشمل تمييز رؤيتهم للإسلام عن غيرها وذلك من خلال استخدام تعبير " إسلام الإخوان المسلمين"* في وصف رؤيته للإسلام، و يقصد التفريق بين الرؤية التي لا ترى للإسلام دوراً سياسياً و اجتماعياً وبين رؤية الإخوان. [19]
كما يحدد الطبيعة الساعية للتوسع والسيطرة لدعوته من خلال تقديمه البعد التجميعي والدعوي على أي بعد آخر وهو ما سماه " ايثار الناحية العملية" عما سواها ، ، و الطبيعة العملية للإخوان حسب مفهوم الأستاذ البنا تعني العمل الدعوي والتجميعي الدؤوب والدخول إلى كل مجال واتخاذ كل موقف وعمل ضروري للوصول إلى الهدف ، وهي السمة التي ميزت الإخوان حتى هذه اللحظة[20]
وفي هذا كان الأستاذ البنا يحدد أن مركز اهتمامه ينحصر في التوسع والانتشار أكثر من أي شيء آخر ، مفضلاً أن يشغل الأفراد أنفسهم " بالعمل" عن أن يشغلوا أنفسهم بالدراسة الفكرية والتأصيل المنهجي ، فعوضاً عن الخوض في تفاصيل المشروع الإسلامي ، اختار السعي للحصول على التأييد لمشروع غير واضح ،ولذلك جاء جل ما كتبه الإخوان المسلمين في عهده وبعده خدمةً لهذا البعد "العملي" التجميعي والدعوي، خالياً تقريباً من أي جهد فكري جاد لتحديد ماهية المشروع الإسلامي، أو لمعالجة عميقة للمسائل الواقعية في الحياة الإسلامية.
وفي دليل لا يرقى إليه الشك في سعيه للسيطرة على السلطة ولو بالقوة يقول " أما القوة فشعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته...... وهل المتسائلين: يوازن الإنسان بين نتائج استخدام القوة النافعة و نتائجها الضارة......... أقول لهؤلاء المتسائلين : إن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حين لا يجدي غيرها وحين يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة ، وهم حين سيستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء وسينذرون أولاً.......إلخ "[21]
والواضح أن الأستاذ البنا كان يؤمن بشرعية استخدام القوة للوصول إلى الغاية، أما مسألة استخدامها من عدمه فهي مسألة تقدير و موازنة تكتيكية وليس مسألة رفض للمبدأ، هذا التوجه قاده لتأسيس الجهاز العسكري السري للإخوان ، وقاد إلى سلسلة أحداث أدت إلى مصرعه ، وقاد جماعته في النهاية إلى المواجهة المباشرة مع السلطة في مصر ، و أدى إلى حلها و إخراجها من القانون ، وكما ذكرت سابقاً فإن الأستاذ البنا باعتباره استخدام القوة للوصول إلى السلطة إلى جانب وسائل أخرى كان يعبر عن تأثر عميق بنماذج مشابهة كانت موجودة في عصره مثل الحزب النازي والحزب الفاشي ، وهي نماذج ألهمت حركات أخرى في زمنها مثل حركة مصر الفتاة وحزب القوميين السوريين ونظام كمال أتاتورك في مواجهة النماذج الليبرالية التي كانت أقرب لثقافة المستعمر الإنجليزي والفرنسي.

---

[19] مجموعة الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس ص 152
[20] المرجع السابق ص 163
[21] المرجع السابق ص 169-170

وهي نماذج تقوم على المزج بين الخطاب السياسي القومي شديد الحماس وبناء صورة مثالية للزعيم الملهم ، والتركيز على أساليب الضبط التنظيمي الصارمة في الممارسة الداخلية للتنظيم واستخدام الديمقراطية كوسيلة تكتيكية لتغيير نظام الحكم بالتوازي مع استخدام القوة .
فمن جهة استند النموذج الإخواني إلى رؤية تطهيرية مثالية " للدعوة" أي لذات التنظيم ، ورؤية تقديسية " للفكرة" حيث اعتبروا أنهم إنما يمثلون الإسلام، ورؤية مثالية للزعيم الملهم الموهوب مجدد القرن العشرين ، بحيث رفعوه فوق كل نقد أو مراجعة.
ومن جهة أخرى اعتمدوا نفس الأساليب شبه العسكرية والعسكرية أحياناً في الضبط التنظيمي ، واستغلوا الفراغ السياسي والقانوني الذي سمح لهم بالحركة والتوسع بغية تغيير النظام ككل.
هذا لا يعني بالضرورة أن فكر الإخوان هو فكر فاشي أو نازي ، ولكن كلا النموذجين بالإضافة إلى النموذج الستاليني كانوا في ثلاثينات القرن الماضي مثالاً للأسلوب الذي تستطيع من خلاله قوة سياسية النهوض بشعبها من الهزيمة والانطلاق لتكوين قوة لا يستهان بها ،وتأثر الإخوان بالنموذج السياسي لا يعني تبني المنظومة الفكرية نفسها .
وفي نظري أن تأثر الإخوان بهذا النموذج سرع من سيرهم في طريق تأسيس جهازهم السري العسكري دون التمكن من التقاط الأنفاس لمراجعة التجربة و ضبطها خصوصاً في ظروف الحرب العالمية الثانية وبعدها، الأمر الذي قاد هذا الجهاز إلى السقوط في دوامة العنف السياسي ، وهو ما أدى إلى الصدام المباشر بين الإخوان والحكومة وأدى إلى حظر جماعة الإخوان ومطاردة واعتقال عناصرها وقياداتها ، في وضع دفع الأستاذ البنا في آخر بيان أصدره قبيل مصرعه في شباط 1949 إلى وصف قسم من هؤلاء الذين انغمسوا في دوامة العنف بأنهم " لا إخوان ولا مسلمون " ، وهو وصف مؤلم في الحقيقة لظاهرة كان لها آثار سيئة بعيدة المدى على مصر والإخوان والظاهرة الإسلامية ككل، وهو في نفس الوقت بيان تنصل من مسؤوليته الكاملة عن هذه الظاهرة ودوره الأساسي في تكوينها ورعايتها .

******

هذا الدور السياسي الذي اختاره الأستاذ البنا لجماعته كان يستدعي بناء تنظيم هو في حقيقته ظاهرة جديدة في العمل الإسلامي سواء في مبدأ إقامته أو في شرعية وأسس بنائه ، حيث ترك لنا الأستاذ البنا وثيقة مهمة يوضح فيها أسس البناء الداخلي لتنظيم الإخوان المسلمين وطبيعة علاقاته الداخلية هي " رسالة التعاليم" ، هذه الرسالة التي صرح الأستاذ البنا أنها موجهة للإخوان وحدهم دون غيرهم[22]

**- أركان البيعة والعلاقة بين الفرد والتنظيم :**

وهي تحتوي على أركان البيعة العشرة التي يبايع عليها العضو عند دخول التنظيم، فمن استكمل هذه الأركان العشرة يعتبر مؤهلاً لأن يكون عضواً في الإخوان.
ومفهوم البيعة هذا هو سابقة أوجدها الإخوان في الجماعات الإسلامية في العصر الحديث .
وبإعطائها البعد الشرعي يقع الإخوان في خلط كبير لا يكاد يميز بين كون البيعة مجرد تعاهد على الخير أم أنها بيعة شرعية تماثل بيعة الإمارة العامة، وهو مفهوم خطير من عدة جوانب.
فمثل هذه البيعة تجعل شرعية الجماعة أعلى من شرعية القانون والدولة في نظر أفرادها ، إذ تجعلهم ملزمين شرعاً بطاعة أمرائهم الذين لا يعترفون بشرعية الدولة أساساً ، وهذا هو أحد مداخل الصدام الحتمي بين الدولة والإخوان ما داموا يحملون هذا المفهوم.

---

[22] هذه الرسالة تحتوي على عناصر واضحة تفرق بين هوية الإخوان كجمعية خيرية تعمل في الإطار القانوني و وبين حقيقة نظرتهم إلى أنفسهم كتنظيم متعدد الجوانب يهدف لتغيير الأطر القانونية والسياسية القائمة وهذا في نظري سبب اختصاص الإخوان بمضمون هذه الرسالة دون غيرهم.

وهي مدخل لتطبيق النموذج الفقهي للطاعة والإمارة ، الذي يجعل الفرد ملزماً بطاعة أميره ما دام لم يأمر بمعصية ، ومسألة المعصية بابها واسع خصوصاً إذا كان يتعلق بقرارات عملية يتم تبريرها بمبررات شرعية لا يملك الفرد الأدوات اللازمة للتأكد من صحة انطباقها على مواضعها.
مثل الأمر باغتيال شخص ما ، أو توظيف شخص ما ، أو صرف معونة لشخص ما ، أو مواجهة جماعة أخرى بالعنف وغيرها من الأمور التي هي من طبيعة العمل السياسي الذي مارسه الإخوان، ومعيارها الرؤية والمسار السياسيين أكثر من الفتوى المحددة لموضع الطاعة وموضع المعصية.
والبيعة مدخل فاسد من الناحية الشرعية لمثل هذه الطاعة والإمارة فالجماعة ليست هي الدولة الإسلامية ورؤساؤها ليسوا أمراء المسلمين ، وأقصى ما يحق لهم هو إمارة النصح والتوجيه لا الإمارة الملزمة بالطاعة.
كما إن مدخلي البيعة والطاعة في العلاقات التنظيمية هما في الحقيقة وسيلة ضبط تتجاوز حق المساءلة والنقد وتداول القيادة إلى شكل من أشكال القيادة التسلطية التي لا تتوقع من أفرادها ما هو أكثر من الانقياد والتنفيذ وتقيس مستويات تقدمهم بمعيار الطاعة والانضباط وأداء المهمات المرسومة أو المطلوبة والمرغوبة من القيادة ، وإن كان من كفاءة مطلوبة في هذا السياق فهي كفاءة التنفيذ ، وهو شكل من أشكال العمل التنظيمي قد يحقق نتائج كبيرة على المدى القصير، ولكنه يحتوي على مخاطر كبيرة على المدى البعيد خصوصاً عند الأزمات وعند تغير القيادة القوية التي عرفها جمهورها ووثق بها وإحلالها بقيادة لم تثبت قوتها بعد خصوصاً أن القيادة في هذا النموذج هي فرد مميز في نظر جمهوره ، وهو شكل ثبت قلة جدواه وضعف ناتجه في تجربة الإخوان وغيرهم.
وأول أركان البيعة وأهمها هو " الفهم" والذي فصله في عشرين أصلاً أوضحت الفهم الإخواني للإسلام .
وتأتي بعد الفهم باقي أركان البيعة وهذه الأركان هي :
الثبات وهو العهد على عدم ترك الجماعة والاستمرار في الدعوة، والطاعة والثقة ويهدفان إلى ضمان انضباط الفرد بما تريده الجماعة، والتجرد لضمان عدم انتماء الفرد لأي حزب أو فكرة أو غاية أخرى ، والإخلاص والعمل والجهاد لبيان طبيعة دور الفرد، و الأخوة لتأكيد الطابع الوجداني للعلاقات بين الفرد وغيره من الأفراد، والتضحية لإعداد الفرد لكل ما يمكن أن يواجهه نتيجة هذا الطريق.
وكما نرى فإن الثبات والتجرد والطاعة والثقة كلها تهدف إلى انضباط الفرد بما تريده قيادته وهو في شرحه لهذه الأركان يؤكد على طلب " كمال الطاعة " " وامتثال الأمر وإنفاذه تواً في العسر واليسر والمنشط والمكره " " وشعار هاتين المرحلتين دائماً ( أمر وطاعة) من غير تردد ولا مراجعة ولا شك ولا حرج "[23]
في نظام أقرب للانضباط العسكري ، وهو سمى في نفس الموضع وحدات الإخوان التنظيمية " كتائب" وركز في مواضع أخرى على مفهوم " الجندية " مما لا يدع مجالاً للشك أن الحديث يدور عن بناء تنظيم حديدي شبه عسكري بعيد عن أي ممارسة ديمقراطية داخلية ، وهي عملية استعادة للنموذج الفاشي بمصطلحات دينية أكثر تأثيراً وإلزاماً.
وموضوع " الثقة" غريب في سياق تأهيل الفرد للانتماء للجماعة فالمطلوب من هذا الركن هو تسليم الفرد بشكل كامل لقيادة التنظيم وأوامرها حتى لو خالفت قناعاته "إذا تعارض ما أمر به مع ما تعلم في المسائل الاجتهادية التي لم يرد فيها نص شرعي "[24]
وهو هنا يغفل حقيقة واضحة وهي أن عمل التنظيم بل وجوده نفسه هو أمر ليس فيه نص شرعي ، وهو حين يصف العلاقة بين الفرد والقيادة بما فيها مسؤوله المباشر يمنح هذا

[23] مجموعة الرسائل ص 274
[24] مجموعة الرسائل ص 277

المسؤول مهما كان مستواه صفة الوالد والأستاذ والمربي والشيخ والقائد وهي صفات تقتضي وصاية القيادة على الأفراد أكثر من تواصي القيادة والأفراد ، وهو لا يذكر لا في هذا الموضع ولا في أي موضع آخر كيف يمكن أن يتم إدارة الخلاف وتداول القيادة داخل الجماعة فمثل هذه الأمور بعيدة عن " طبيعة" الإخوان كما يريدها هو.
أما الإخلاص والعمل والجهاد والتضحية فهي بيان للدور الذي يتوقعه الأستاذ البنا من الأفراد وهو لا يتجاوز ما وصفناه سابقاً أي التنفيذ والعمل وفق ما تريده القيادة وتحمل تبعات ذلك وربط هذا كله بجوهر مفهوم العمل الديني وهو الإخلاص إذ تتحول أعمال الفرد في هذا الإطار إلى طاعات يتقرب بها الفرد إلى ربه عز وجل فتكون طاعته وثقته وأداؤه لمهامه وتفانيه فيها كلها سبلاً يجسد من خلالها الفرد إيمانه الديني وتوقه إلى رضوان الله عز وجل ، وبالمفهوم المخالف يكون خروجه عن هذه المنظومة بضعف الطاعة أو رفض الانقياد أو التهرب من العمل أو عدم تحمل نتائج قرارات القيادة – والتي قد تكلف الفرد حريته وحياته- كل هذا ضعف في الإخلاص والإيمان ومعصية لله عز وجل.
وهذا كله تحميل للأمور ما لا تحتمل من دون مستند شرعي ولا ضرورة عقلية ، فلا بيعة ملزمة بالطاعة لأحد مهما كان إلا بيعة تقوم عليها حكومة وتمثل غالبية المسلمين حيث تقوم هذه الحكومة ، ولا شكل مقبول في الزمن المعاصر لمثل هذه البيعة سوى الاقتراع الحر المباشر الذي يتضمن حرية اختيار بين بدائل متعددة، وهي فكرة أساسها الديمقراطية وليس الاجتهاد الفقهي.
أما الضرورة العقلية فقد أثبتت أن البنى التنظيمية التي لا تحتمل الخلاف الداخلي ولا تحتوي على مضمون منافسة مفتوحة وتداول على القيادة بين البرامج المختلفة ، هذه البنى التنظيمية فشلت في تجسيد أفكارها وتحويلها إلى أداة بناء حين وصلت إلى الحكم في أي مكان في العالم، بل فشلت في ذلك في وقت مبكر من نشأتها وممارستها للعمل السياسي ، وقادت شعوبها إلى الكوارث والنكبات والكيس من اتعظ بغيره فكيف بمن لا يأخذ العظة من نفسه وتجربة شعبه وأمته.
في نطاق شرحه لهذه الأركان يوضح الأستاذ البنا مراحل الدعوة وسمات التنظيم كما يراها.
و كما نرى فإن أهم وثيقة في فكر الإخوان المسلمين كان مدارها تأهيل الأفراد للانتماء للتنظيم أكثر من كونها دراسة فكرية نظرية مشبعة بالتحليل، بل هي أقرب للتوجيه التأهيلي حيث يختتمها بمجموعة من التوجيهات التي اعتبرها واجبات تترتب على البيعة هي في أغلبها من المقتضيات الطبيعية للالتزام للتعاليم الإسلامية كالصدق في القول والوفاء بالعهد والشجاعة والوقار والحياء والعدل والنظافة وإحسان تلاوة القرآن وقراءة السيرة المطهرة وتاريخ السلف والحديث الشريف وما إلى ذلك.
و توجيهات لتحسين قدرات الأخ سواء في القراءة والكتابة أو في النشاط الرياضي ، أو في ممارسة العمل الحر.
كما يختزل دور الفرد في خمس كلمات هي " البساطة والتلاوة والصلاة والجندية والتلاوة" وهي أدوار لا تشمل أي عنصر متعلق بالمشاركة بالرأي أو اتخاذ القرار أو الإبداع ، أو القدرة على المبادرة وشجاعة المخالفة التي سماها القدماء الشجاعة في قول الحق ، فهذه الأمور لا مكان لها في فكر الأستاذ البنا.

*******

من الواضح أن هذا النموذج الذي أسسه الأستاذ البنا هو ظاهرة جديدة في العالم الإسلامي ، بالنظر إلى الدور الذي مارسه علماء المسلمين على مدى التاريخ الإسلامي والذي كان مختلفاً تماماً عن الدور الذي نشده الأستاذ البنا لنفسه وجماعته.
وهذا يدعونا للنظر إلى الدور الذي كان يقوم به علماء المسلمين في ظل الدولة الإسلامية ، وللأثر الفكري و العملي لتأسيس مثل هذا العمل .

وتحديد الدور الذي كان يقوم به علماء المسلمين في ظل الدولة الإسلامية ضروري لأنه يتعلق بالشكل التطبيقي الرئيس للإسلام الذي عاشه المسلمون طوال تاريخهم، هذا التاريخ الذي هو المستند الأول لمعرفة الطريقة التي مارس المسلمون من خلالها دينهم وحياتهم.

الجواب واضح عند النظر في الدور التاريخي لعلماء أهل السنة والذي لم يشمل في أي مرحلة ممارسة السلطة والحكم ، وحتى الأحكام الشرعية الخاصة بالولاية العامة والحكم لم تكن في مركز بحوثهم ، وأغلب ما كتب في هذا المجال على قلته تم بطلب من الحاكم لإنشاء مرجعية شرعية وقانونية لطريقة حكمه ، أو للاستهداء بما يقربه أكثر إلى طريقة الحكم الأنسب، أو جاء من قبيل المعالجة الفقهية المرتبطة بوقائع معينة في زمنها، فالفقهاء بشكل أو آخر كانوا يمارسون أدواراً مختلفة عن مجرد الدرس المجرد ، إذ اشتملت بحوثهم على ما يمكن اعتباره مقاربات فكرية، كما مارسوا دورهم كممثل لجماهير من الأتباع في ظروف أخرى ، وكانوا يستعملون الآلية الفقهية لتقديم وجهات نظرهم وتصوراتهم للأمور.

والثابت أن الدولة الإسلامية على مدار تاريخها كانت تمارس نوعاً من فصل السلطات يكون دور العلماء فيه محدداً في الجوانب القانونية والتربوية ، وأن الدعوات التي قادها علماء للسيطرة على السلطة جاءت في إطار مذاهب أخرى غير المذهب السني في الغالب الأعم و بالدرجة الأولى الشيعة و الخوارج.

هذا الدور الذي مارسه علماء أهل السنة كان يشمل عدة أبعاد:

- أولها البعد الأكاديمي البحثي: وهو الدور الذي اطلعت به المؤسسة الدينية بأئمتها و فقهائها وعلمائها ، والتي كانت بمثابة كلية الحقوق للأمة تؤصل قوانينها و تجيب على حاجاتها المتجددة في التشريع والحياة من منطلق شريعتها وفق آلية محددة للاجتهاد والفتوى، وهي مهمة قصر المتأخرون من الفقهاء في أدائها بانحيازهم إلى التقليد والجمود.

هذا الدور تحتفظ به المؤسسة الدينية حتى اليوم ، و لكن ما طرأ على الحياة الإسلامية في هذا العصر كان دخول القوانين المستمدة من أصول أجنبية حيز التطبيق في حياة المسلمين ، وهو ما استدعى بناء مؤسسة أكاديمية جديدة منفصلة بشكل شبه تام عن المؤسسة الدينية ، وهي كليات الحقوق ، لتكرس ازدواجية في المرجعية القانونية للحياة الإسلامية ، تم حسمها في أغلب المجالات لصالح المؤسسة الجديدة.

- ثانيها : دورها كمؤسسة قضائية :

وهو دور مرتبط تماماً بالدور الأول ، فخريجو المؤسسة الفقهية هم القضاة وهم المحامون في مؤسسة واحدة مرجعها القانوني واحد ، ومع إدخال القوانين الأجنبية وجد المسلمون أنفسهم أمام مؤسستين منفصلتين بل و متناقضتين أحياناً ، وأي عملية إصلاح إسلامية يجب أن تشمل إعادة توحيد المؤسستين بمرجعية واحدة تتضمن رؤية عصرية للإسلام.

وهذا هو أساس دعوة الأستاذ البنا إلى إجراء إصلاح في الدستور المصري ، الذي لم يعترض على نظامه النيابي ولا على أغلب جوانبه القانونية ، بل اعترض على عدم استناده للمرجعية الإسلامية بالشكل الذي يراه .

- ثالثها: دور المؤسسة الدينية كمرجع للفتوى للحكام و العامة ، و كمرشد لكلا الجانبين في كل جوانب الحياة ، وهذا الدور أسميه الدور التربوي والتوجيهي للمؤسسة الدينية وهو دور قد يحتوي على ممارسة فكرية أحياناً كما قد يحتوي ممارسة سياسية وذلك حسب الظروف ولكن الدور غير الفكري وغير السياسي كان الدور الغالب للفقهاء ، ومع ذلك تم تقليص الدور التربوي للفقهاء بشكل كبير مع ابتعاد الدولة عن هويتها الإسلامية سواء في العصور الماضية أو في العصر الحاضر ، إلا أن هذا الدور ما زال موجوداً وقائماً وإن كان يتفاوت من قطر إلى آخر، كما إن الدور التربوي والتوجيهي للمؤسسة الدينية كان يكتسب أهمية خاصة في ظروف المواجهة مع القوى الاستعمارية في كل مراحلها ، لكنه لم يتحول إلى سعي للسيطرة على القيادة السياسية في أي مرحلة من المراحل ، و في الحالات التي تولى فيها القيادة علماء شرعيون تلبية لنداء الضرورة والجهاد،لم ينشأ اي تمييز يجعل القيادة السياسية حقاً لعلماء الدين.

هذه هي الأدوار التي لعبها علماء المؤسسة الدينية على مر التاريخ وهي أدوار من المهم إعادة البحث فيها واكتشاف جوانب التكامل والخلل فيها في عملية إعادة بناء وتجديد المجتمعات الإسلامية.

أما الدور الذي أراده الأستاذ البنا لجماعته فقد خلط ما بين المهمة الدينية والمهمة السياسية ، واستهدف بناء دولة إسلامية تجمع بين المهمتين ولكن دون خطوط واضحة.

فهل كان يسعى للحفاظ على استقلالية المؤسسة الدينية ويكتفي برد الدور الأكاديمي والقانوني والتربوي لها، أم كان يعتبر الإخوان مؤسسة بديلة لها بعد فشلها في أداء مهماتها المختلفة في مسار يسعى لدمج المرجعيتين الدينية والسياسية .

كانت خطوط التداخل بين المهمتين السياسية والدينية هي إحدى عناصر الغموض في الفكر الإخواني، فهم لا يقولون أنهم يسعون لبناء دولة يحكمها الفقهاء ، وفي نفس الوقت لا يحددون دور المؤسسة الدينية في دولتهم العتيدة ، وهم خلطوا بين المهمتين بشكل واضح في أقطار غلب علماء الدين فيها على قيادة الإخوان مثل سوريا ، بينما كان نموذجهم المصري أبعد عن هذا الخلط ، ومع تقدم الزمن وتحول الإخوان إلى دور الحركة الدينية في بعض الأقطار واندماج العديد من خريجي الكليات الشرعية في بنائهم القيادي ازداد الخلط بين المهمتين الدينية والسياسية بشكل لم يسبق وجوده في العالم الإسلامي السني ، ويمثل هذا الاتجاه تهديداً لسمة الاعتدال في الفكر السني التي صبغت زمن المجتهدين الكبار ومن قلدوهم.

في النموذج الذي بناه الأستاذ البنا كان دور العلماء الشرعيين محدوداً ، وهو أمر طبيعي لأنه يتفق مع طبيعة مهمة المؤسسة الدينية غير السياسية في ذلك الوقت ، والتركيب القيادي للإخوان في زمنه لم يكن يعتمد على مدى فقه وعلم القيادي ، وأهم الفقهاء الذين اندمجوا في الإخوان تركوا الجماعة عند اصطدامها بالنظام المصري مثل الشيخ أحمد حسن الباقوري والشيخ محمد الغزالي والشيخ سيد سابق ، في مؤشر واضح إلى عدم قبول الفكر الديني الشرعي لتحول الإسلام إلى أداة صراع سياسي مداره الوصول إلى السلطة.

********

الجانب الثاني في هذه المعالجة يتعلق بالآثار الفكرية والعملية لتأسيس هذا الدور الذي كان مقدمة لتأسيس شرعية الجماعات الإسلامية وفقهها الخاص من جانب ، كما كان مقدمة لنشوء شتى أنواع الجماعات الإسلامية التي كان لظهورها آثار كبيرة في المسار التاريخي للمنطقة العربية والإسلامية.

**الأثر الأول في نظرة الإخوان إلى أنفسهم:**

وهو اختصاصه الإخوان بوصف" الدعوة الإسلامية"[25]

من الواضح أن هذا الاختصاص مناف لعموم هذه التسمية للأمة الإسلامية بعلمائها و دعاتها و مجاهديها وأبنائها ، ما دام الإخوان يعتبرون هذه التسمية خاصة بهم وليست خاصة بمهمتهم ودورهم بالتكامل مع غيرهم.

ومثل هذا الاختصاص هو سلاح ذو حدين ، فمن جانب هو أداة قد تمنع انزلاق الكثير من الإخوان إلى ممارسة دورهم كحزب سياسي عادي يعتمد على الأساليب الحزبية التقليدية بكل ما فيها من انتهازية ووسائل غير أخلاقية، ومن جانب آخر كان مثل هذا التأكيد على الدور هو

---

[25] استخدم الأستاذ البنا هذا التعبير حين قال (دعوة الإخوان المسلمين أو دعوة الإسلام في القرن الهجري الرابع عشر ) حسن البنا- رسالة إلى الشباب – مجموعة الرسائل ، ص 83 كما استخدمه الإخوان من بعده مثلاً محمود عبد الحليم سمى كتابه عن الإخوان " الدعوة الإسلامية – أحداث صنعت التاريخ " وسعيد حوى سمى أحد كتبه " المدخل إلى الدعوة الإسلامية" وفي طبعات أخرى تم استبدال كلمة "الدعوة الإسلامية " ب كلمة "الإخوان المسلمون" مما يدل على تطابق المعنيين لديهما، و الأمثلة على ذلك كثيرة.

الضامن لوحدة جمهور الإخوان بعد التوسع الكبير الذي أنجزته الجماعة والذي يستدعي وجود وجهات نظر مختلفة ومراكز تأثير مختلفة يصعب تجميعها دون تأكيد المهمة الأساسية للجماعة وجعلها أعلى من القضايا الجزئية والخلافات.
ولكنه في نهاية المطاف اختصاص في غير محله ، وحاجز يضعف تواصل الإخوان مع غيرهم ويؤثر على إمكانيات قبولهم لفكرة التعدد في العمل الإسلامي واستفادة الظاهرة الإسلامية ككل من هذا التعدد.
ويظهر تأثير هذا المفهوم في الطريقة التي صنف الأستاذ البنا بها الناس إلى أربعة أقسام"
* مؤمن : وهو في نظره من آمن بدعوة الإخوان وصدق بقولهم وأعجب بمبادئهم.
* متردد : وهو من" لم يستبن له وجه الحق ، ولم يتعرف في قولنا معنى الإخلاص والفائدة " فهو يدعوه إلى مزيد من التعرف على الإخوان " فسيطمئن بعد ذلك إن شاء الله ، وهكذا كان شأن المترددين من أتباع الرسل من قبل "!
*نفعي : يبحث عن الفائدة والمنفعة الشخصية.
* متحامل : " وهو من ساء فينا ظنه وأحاطت بنا شكوكه وريبه " واضح أن هذا الوصف يقع على كل مخالف لرأي الإخوان ورؤيتهم.[26]
وهذا التصنيف يعزز ما ذهبنا إليه في أن الأستاذ البنا لم يتصور أن الحق يمكن أن يصدر عن غير " دعوته " التي اعتبرها " الدعوة الإسلامية" ، فاستبعد بذلك أي إمكانية للتعدد الفكري أو السياسي في فهمه للإسلام ، وحصر الحق في نفسه ودعوته فقط. ، وحتى من كان من غير المخالفين ممن لم يحسموا أمرهم ، فإنه في نظره لا يزيد عن امتداد للمترددين إزاء دعوة الرسل من قبل ، فوضع دعوته في نفس مرتبة دعوة الرسل.
هذه النظرة التي اعتمدها الإخوان لأنفسهم جرتهم إلى أوصاف أخرى من نفس النوع كالحركة المباركة، والجماعة الربانية ، وهي أوصاف تضفي القدسية على كيان بشري حزبي قابل للخطأ والانحراف كأي كيان بشري ، والأثر التربوي المباشر لهذه الأوصاف يتمثل في السعي الدائم لإخفاء أخطاء الجماعة وتجاهلها لصالح تضخيم " إنجازاتها" وهو مسار أقرب لمفهوم " العجب" في التراث الشرعي الذي يصد المرء عن إصلاح أخطائه ، ويجعله يقرر مسبقاً تفوقه على غيره بغض النظر عن عمله واجتهاده.
ويمضي بعض الإخوان في هذا النمط التقديسي المعتبر لجماعتهم امتداداً لدعوة الرسل ، ليقدموا مقاربات تحاول أن تثبت أن الإخوان المسلمين هم " جماعة المسلمين" كما حاول سعيد حوى في كتابه " المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين" ، ونظراً لخطورة الأحكام الناتجة عن تثبيت هذا الحكم لأنفسهم ، اختار سعيد حوى أن يقول أن الإخوان هم أقرب الجماعات لوصف " جماعة المسلمين" .
وهذه كلها أنماط نظر لا تصلح كما ذكرنا لوصف جماعة تنغمس في العمل السياسي والتنظيمي ، **لأنها أوصاف تختص بالمؤمنين جميعاً ، لها أساس واحد هو انتسابهم للإسلام** ، أما جماعات العمل السياسي فلا ينبغي أن تجاوز وصف أنفسها بأنها أحزاب أو تنظيمات أو جمعيات أو حركات ، حتى تبقى داخل دائرة المحاسبة والنقد ، وتخضع للتقييم المبني على الواقع العملي ، ومن ثم تخضع للإصلاح أو الرفض أو القبول كل حسب عمله.
**الأثر الثاني** : بلورة هوية الجماعة كمجتمع منفصل عن المجتمع العام:
هذه العملية بدأت كما ذكرنا باختصاص الإخوان بوصف " دعوة الإسلام" وعمقها الأستاذ البنا بتعاليمه الموجهة إلى كل من ينتمي للإخوان إلى مقاطعة المحاكم الأهلية وكل قضاء غير إسلامي وكذلك كل الجماعات والأندية والصحف والمدارس والهيئات التي تناهض فكرته مقاطعة تامة وأن يتخلى عن صلته بأي هيئة أو جماعة لا يكون الاتصال بها لمصلحة فكرته وخاصة إذا أُمر بذلك.

[26]مجموعة الرسائل، رسالة "دعوتنا" ص 12-13 بتصرف

وكذلك دعوته لاعتبار الوظيفة الحكومية أضيق أبواب الرزق وعدم الحرص عليها .[27]
من الواضح أن هذه التعليمات تسعى إلى عزل الفرد عن التأثيرات غير المرغوب فيها ولكن هذه التعليمات تؤسس لأسلوب يمنع التواصل بين الإخوان وغيرهم ويقيم حاجزاً قوياً يمنع أي حوار مع المخالفين أو المختلفين ، ويحصر علاقات المودة والتواصل بين الفرد و " إخوانه" فيما تبقى علاقته مع غيرهم إما علاقة استهداف " دعوة" ، أو علاقة مقاطعة.
هذا الاختزال للحياة الاجتماعية للفرد ينشئ طريقة تعامل غير سوية مع المجتمع تمتد إلى علاقة التنظيم بالمجتمع والتنظيمات الأخرى في أسلوب لا يقبل التواصل إلا على أساس الاتّباع أو الصراع ، وهو في نفس الوقت يعبر عن إدراك مشوه لطبيعة العلاقات الاجتماعية التي تمتد إلى ما هو أبعد من هذا البعد الأحادي بكثير.
وهو بالتسلسل الذي رسمه لتطور الدعوة من خلال بناء " الفرد المسلم والبيت المسلم والشعب المسلم والحكومة المسلمة "[28]
كان يحدد المسار الذي يتحقق من خلاله مشروعه ، وهو مسار واحد يمر فقط من خلال جماعته ، لأن هذه هي " مهمتنا" كما قال ، وهو مسار لا يتضمن قوى أخرى ولا اعترافاً بوجود
" الشعب المسلم " أو المجتمع المسلم بل باستهداف إيجاده وإنشائه.
هذه المفاهيم وتطبيقها في جماعة الإخوان كانت الأساس النظري والعملي لفكر الأستاذ سيد قطب والذي بلور بشكل واضح هوية للجماعة منفصلة عن هوية المجتمع العام ، معتبراً أن المجتمع هو " مجتمع جاهلي " وداعياً إلى " العزلة الشعورية" في حياة الفرد المسلم والتي يمكن أن نلمس أصل مفهومها في تعليمات الأستاذ البنا السابقة ، فالفرد المسلم ينتمي إلى مجتمع خاص هو الجماعة ، وكل علاقة له خارجها لها طبيعة محاولة التأثير من خلال دعوة الآخرين إلى الإسلام ، ولا يجوز أن تتضمن تأثراً بقيم هذا المجتمع أو بأي شيء يصدر منه ولا يتطابق مع رؤية الجماعة التي هي الإسلام في نظره.[29]
هذه العملية التي أدت إلى بلورة هوية خاصة بالجماعة كمجتمع منفصل هي الأساس الذي قامت عليه الدعوات التكفيرية التي خرجت من الإخوان ، وهي التي تجعل لكتاب " دعاة لا قضاة " أهميته الأساسية في فكر الإخوان المسلمين بتصديه لهذا الاتجاه التكفيري ورفضه لأي عملية تكفير جماعية للمجتمع ، ومع ذلك تبقى هذه المفاهيم قائمة في فكر الإخوان المسلمين لأنه بطبيعته فكر توليفي يمكن أن يجمع عناصر متناقضة ، يمكن استخدام كل منها حسب الضرورة والموقف، وحسب الفهم الذي يحمله كل فرد.
الأثر الثالث: إعادة قراءة السيرة النبوية في سياق فقه الجماعة " الفقه الحركي".
الأثر الناتج عن تأسيس دور " بعث الإسلام" وتخصيصه بالإخوان المسلمين ، خصوصاً مع تبلور رؤية الإخوان لأنفسهم كمؤسسي مجتمع جديد ومشروع حضاري جديد ، كان في إعادة النظر إلى السيرة النبوية كنموذج تأسيسي مماثل، إذ أصبح ينظر إلى الرسول صلى الله عليه وسلم كقائد الجماعة وإلى خطواته في تأسيس الدعوة الإسلامية بما في ذلك مراحل تطور هذه الدعوة من السرية إلى العلنية ، ومن الدعوة بالكلمة إلى تأسيس الدولة والجهاد بالسيف ، تم النظر إلى السيرة النبوية بكل تفاصيلها كنموذج ينبغي أن تسير عليه الدعوة الإسلامية الجديدة بحيث يتم التفريق بين المرحلة المكية التي تسبق قيام الدولة والمرحلة المدنية ، مع الأخذ بالاعتبار أن الجهاد هو فرض راسخ لا يمنع كون " الدعوة " المعاصرة في المرحلة المكية من

[27]مجموعة الرسائل، رسالة التعاليم ص 277-281 بتصرف.
[28]مجموعة الرسائل، رسالة "الإخوان المسلمون تحت راية القرآن" ص 100
[29]راجع دراستنا : فكر سيد قطب- البدايات التي لا تؤدي إلى نهاياتها وكتاب " معالم في الطريق" .

استخدامه إذا اقتضت الضرورات العملية ، وحدد هذا الفقه الجديد مهمة الدعوة التأسيسية في المرحلة المكية بالدعوة إلى العقيدة وبنائها في الأفراد والجماعة كأولوية قصوى.[30]
هذا الاندماج في "حمى" التماثل مع النموذج النبوي تجاهل حقائق راسخة أهمها أن الإسلام قائم وغير غائب في المجتمعات المسلمة ، وأن شخص الرسول المعصوم غائب ، فكل قيادة أو جماعة بعده قابلة للصواب والخطأ والتجربة والتطور دون أن يحق لها اعتبار نفسها أكثر من جماعة تحاول الالتزام بالإسلام وتطبيقه وقد تصيب أو تخطئ في عملها وممارستها.
كما يتجاهل أن قضايا الأمة " القائمة فعلاً" مختلفة ، فمهما كانت أهمية تصحيح العقيدة " الموجودة فعلاً" وتربية الأجيال عليها ، فإن هناك قضايا أخرى واسعة هي استحقاقات واقعية لا يمكن تجاهلها ، والأستاذ البنا نفسه لم يتجاهل هذه الاستحقاقات في فكره ، ولكن انعزال الجماعة الذي بدأ محدوداً في زمنه تجذر في ظل العزلة والقمع ليجذر هذا الاتجاه ويعمقه في فكر الإخوان وممارستهم ، ورغم أنهم تجاوزوا مرحلة العزلة في الزمن الحاضر إلى حد بعيد فإنهم احتفظوا بنفس القراءة المذكورة للسيرة النبوية وبنوا عليها ما سموه " الفقه الحركي " أو "فقه الدعوة"لما للاستناد إلى مفهوم التماثل مع النموذج النبوي من قوة تأثير عالية في ضمان ولاء الأفراد وانقيادهم ، بتعميق إحساسهم أنهم إنما يسيرون على خطى النبي صلى الله عليه وسلم.
الجانب الآخر من هذا الموضوع هو أن تأسيس الجماعة استدعى تكوين ما عرفناه ب" فقه الدعوة " وهو فقه يستمد أسسه من نظرة الأستاذ البنا إلى عناصر البيعة والطاعة والسعي لتأسيس الدولة الإسلامية والتي ناقشناها سابقاً ، كما يستمدها من واقع وجود جماعة من المفترض أن يحتكم أفرادها في تنظيمهم وتصرفاتهم إلى الإسلام ، فكان لابد من إعطاء آليات هذا التنظيم وممارساته صفة الشرعية من خلال نوع جديد من الفقه " فقه الدعوة " ، هذا الفقه استند إلى الفقه التقليدي في كثير من مسائله ، ولكنه استند بالدرجة الأولى إلى القراءة السابقة للسيرة النبوية وإلى استدلال انتقائي في طبيعته وفي طريقة توظيفه لقصص الدعاة والصالحين من السابقين كما من المعاصرين ، يجمعها كلها في إطار واقع وجود التنظيم وتجربته الطويلة ، وأبرز نماذج فقه الدعوة هو السلسلة التي تحمل اسم " إحياء فقه الدعوة" لمحمد أحمد الراشد ، هذه السلسلة التي تؤسس في كتاب " المنطلق" لمفاهيم "الدعوة" كمسمى للجماعة انطلاقاً من غياب الإسلام عن الحياة المعاصرة بغياب الدولة الإسلامية ، ووجوب التجمع لإقامة الدولة لمواجهة التجمعات التي تمنع إقامتها ، وهو إطار تأسيسي مطابق لما انطلق منه الأستاذ البنا.
و"فقه الدعوة " مثله مثل " الفقه الحركي " لا يمكن اعتباره فكراً تأسيسياً ، ولا فقهاً يستخدم آليات الاستدلال المحكمة للفقه التقليدي ،بل نمط معالجة مؤسس على ضرورات أنشأها الدور الذي أسسه الأستاذ البنا بتأسيس " الجماعة " إلى البحث عن تماثل غير موجود بين النموذج العصري وبين النموذج النبوي والنماذج السابقة للدعوة الإسلامية.
الأثر الرابع: تفريخ الجماعات الإسلامية وتوسعها وتعددها ضمن تصنيف " إسلامي " و"غير إسلامي":
كان تأسيس فكرة " الجماعة" بالشكل المتبلور الذي مارسه الأستاذ البنا ودعا إليه ، مقدمة طبيعية لتأسيس الجماعات الإسلامية ، على أساس أنه لا توجد شرعية حصرية تمنح الإخوان هذا الحق دون غيرهم ، فكيف لو رأي غيرهم أنهم أقرب للحق منهم ، ومن هنا نشأت الجماعات الإسلامية المعاصرة ، ونشأ التصنيف الشائع " الإسلاميين " وهو تصنيف قبله الإخوان وغيرهم في مقابل القوميين و العلمانيين والليبراليين ، وهو تصنيف أساسه الفكري هو وجود أيديولوجية أو مشروع نظام يمكن نسبته إلى الإسلام في مواجهة مشاريع تنتسب إلى مفاهيم أخرى.
هذا التصنيف جمع كل من يحمل هذا المفهوم وبذلك يخرج منه الشيوخ الرسميون والصوفية وجماعات التبليغ وينحصر فيما عرف " بجماعات الإسلام السياسي ".

---

[30] تمثل هذا الفقه الحركي في كتب سيد قطب المتأخرة خصوصاً "معالم في الطريق ، وبعض أجزاء كتابه " في ظلال القرآن" الخاصة بمعالجة أحداث السيرة ، كما تبلور في كتاب منير الغضبان " الفقه الحركي للسيرة النبوية ".

وهو تصنيف صحيح إن كان يستند إلى واقع هذه الجماعات ، ولكنه غير صحيح إذا تم النظر إلى طبيعة المشاريع التي تطرحها هذه الجماعات ، فما الذي يجمع طالبان مع حزب العدالة والتنمية التركي ، أو يجمع الإخوان مع تنظيم القاعدة ، ففي كل ما يتعلق بالخيارات السياسية وطبيعة النظام والمجتمع الذي ينشده كل طرف هناك تناقض كبير بين هذه الأطراف ، يجعل الإخوان مثلاً أقرب للقوميين في نظرتهم ، كما يجعل حركة حماس الجزائرية أقرب في نظرتها لجبهة التحرير الجزائرية منها إلى نظرة الجماعة السلفية للدعوة والجهاد.

هذا التصنيف غير أيديولوجي بطبيعته ، لأنه لا يقوم على فروقات ذات طبيعة أيديولوجية بل على فروقات شكلية أساسها أن فكرة " النظام الإسلامي" هي فكرة غير محددة وغير عملية.

وهذا التصنيف هو مؤشر إعاقة في الفكر العربي ، لأنه لا يقوم على أساس طبيعة المشروع الذي تطرحه الجماعات السياسية ، فمن هذا الجانب يمكن اعتبار المشروع الإخواني مشروعاً وطنياً محافظاً ، كما هو الحال في حزب العدالة والتنمية التركي ، في حين تكون الحركات الداعية للديمقراطية حركات ليبرالية ، والحركات السياسية التقليدية حركات قومية .

ومنح صفة الإسلامية لكل هذه الجماعات هو منح لشرعية ذات أهمية قصوى دون مبرر لجماعات ماضوية لا تملك مشروعاً نهضوياً مثل طالبان ، أو لجماعات عنيفة يطال عنفها المسلمين أنفسهم ويهدد مصالحهم ، أو لجماعات تكفيرية لا ترى تجسد الإسلام إلا في نفسها وأفرادها ، وكل هذا غير صحي ولا مقبول.

كما إن التصنيف على أساس الإسلام يعفي هذه الجماعات من المساءلة حول مشاريعها الحقيقة وقبولها أو رفضها حسب عملها لا مجرد ادعائها ، وهي صفة تنطبق على الحركات القومية أيضاً ، فمجرد ادعاء الجماعة أو الحزب أنه إسلامي أو قومي لا يعني شيئاً من ناحية عملية ما لم يمتلك برنامجاً جدياً للتغيير والنهوض ، وهو المطلب الطبيعي المترتب على إنشاء الأحزاب والجماعات والذي لم يرق الوعي العربي بعد لبلورته في فكره وممارسته ، فالصفة الثابتة لا قيمة لها ما دامت لا تنتج للمجتمع، والأولى أن لا يتم أخذها بالاعتبار.

الأثر الخامس : تأسيس فقه الجماعات الإسلامية:

فتعدد الجماعات وتعدد أمرائها ورؤسائها وادعاءاتها ، يلزم برد فقهي أو فكري على الظاهرة ، فهل يجوز التعدد في العمل الإسلامي ، وما هي صيغ التعايش الشرعية بين الجماعات ، وماهي صيغ المواجهة والصراع ، أسئلة أنتجت سيلاً من الآراء والأفكار والفتاوى التي لا ضابط لها ، تحت ما يمكن تسميته فقه الجماعات الإسلامية إن صح اعتباره فقهاً ، كما إن النظرة إلى العلاقات التنظيمية داخل الجماعات تتفاوت بين النمط العصري القائم على لوائح داخلية يتم الأخذ بها بالكامل ، وبين مزاوجة بين وجود لائحة داخلية للتنظيم العلني المشروع وبين نمط مختلف للتنظيم السري كما في الإخوان ، وبين الانغلاق التام على طبيعة العلاقات الداخلية كما في أغلب الجماعات والتي تنبئ عن علاقات السمع والطاعة والتوجيه الداخلي الملزم في نمط تسلطي في الغالب.

الأثر السادس : امتداد الفكرة إلى التيار السلفي التقليدي ونشوء ظاهرة السلفية الجهادية:

من المعروف أن التيار السلفي التقليدي رفض فكرة التنظيم من البداية واعتبر أن العمل للإسلام أرحب من أن يتحول إلى عمل سياسي ، ذلك لأن التيار السلفي اعتمد بالدرجة الأولى على مرجعيات علمية كبيرة وتراث فقهي راسخ ، وعلى اعتبار أن الإسلام قائم في المجتمعات الإسلامية وأن العمل الإسلامي مهمته التصويب والتوجيه والإفتاء ، وهي مهمات غير سياسية وإن كانت قابلة لأن تعالج مواضيع سياسية من باب الفتوى والموقف لا من باب العمل الحزبي والسياسي.

وموقف التيار السلفي هو الاعتراف بالنظم القائمة ما دامت تعترف بالإسلام ، ودعوتها إلى تطبيق " الشريعة الإسلامية " بمعنى تطبيق الحدود والإلزام بالحجاب ، وتحريم المحرمات مثل الخمر والزنا والفائدة البنكية وغيرها ضمن القانون ، وهي دعوة تتلاقى مع دعوات الإخوان

لتطبيق الشريعة ، دون أن تطالب بتغيير النظام السياسي كما يطالب الإخوان ، أو التصدي للقضايا الوطنية بالأسلوب التنظيمي كما فعل الإخوان.
الجديد في التيار السلفي هو امتداد فكرة التنظيم السياسي إلى بعض أطرافه ، وبالتالي ظهور ما يعرف بالسلفية الجهادية وأهم تجلياتها تنظيم القاعدة.
وعلاقة هذا التيار بالفكر الإخواني قائمة رغم تناقضه معهم في الممارسة السياسية ، ففكرة العمل التنظيمي السياسي والعسكري الساعي لإنشاء الدولة الإسلامية هي نفس الفكرة التي أسسها الأستاذ البنا.
ومنظّر القاعدة الدكتور أيمن الظواهري هو رأس تنظيم الجهاد المصري وأحد القيادات السابقة في الإخوان ، الذي تأسست فكرته على مفاهيم الإخوان الأساسية وهي " الدعوة " و" النظام الإسلامي " و" الدولة الإسلامية " وانشقاقه التنظيمي عن الإخوان لم يكن انشقاقاً عن هذه الأسس بل لاعتقاده أن الإخوان غير ملتزمين بفكرتهم بالدرجة الكافية.
و" عبد الله عزام" الذي كان المؤسس الروحي لهذا التنظيم وما عرف بالأفغان العرب ، هو أحد قيادات الإخوان وأهم منظريهم ، حتى أنهم يعتبرونه منهم حتى هذا الوقت .
وفكر القاعدة وطريقة نظره للقضايا الدولية لا يختلف حتى في مفردات خطابه عن طريقة الأستاذ البنا في معالجة القضايا المحلية والدولية ولا يزيد عنه في نبرة الدعوة للجهاد واستخدام القوة ، وإن كان يزيد عنه في ممارستها وتوسيعها لتصبح ظاهرة دولية.
فتنظيم القاعدة جاء ليجمع بين النظرة السلفية بمرجعيتها الفقهية والنظرة الإخوانية بطريقتها في تناول قضايا الأمة والعالم والصراع الدولي ، في طريقة اختارت المواجهة حسب نمطها الخاص المتميز عن الإخوان والسلفيين .

******

ومع ذلك هل يصح تحميل فكر الأستاذ البنا المسؤولية الكاملة عن كل هذه النتائج ، الإجابة بالقطع هي بالنفي ، فهذه النتائج هي ثمرة تفاعل هذا الفكر مع الظروف والتطورات والظواهر الأخرى بما فيها عنصر الوقت، ولكن له مساهمة تأسيسية في كل هذا بالتأكيد من خلال القفزات الفكرية والعملية التي أحدثها، **والتي هي كما نرى فاقدة للمعالجة الفكرية الكافية من جانب ، ومنقادة إلى رد الفعل من جانب آخر ، وفاقدة للمنهجية الشرعية من جانب ثالث ، وهي مع ذلك شكلت الهوية المميزة لحركات الإسلام السياسي في القرن العشرين ، وأقامت حاجزاً هائلاً في وجه أي محاولة ناضجة لمعالجة معضلة الإسلام والحداثة ، تاركة بصمات واضحة على مسيرة العالم العربي والإسلامي حتى الوقت الحاضر وفي المدى المنظور.**

## القسم الثاني
## منهجية فكر الأستاذ البنا

### (1)
### عناصر التقليد في فكر الأستاذ البنا

كان الأستاذ البنا يقرر الطريقة المنطقية والمقبولة لفهم الإسلام بدعوته إلى استقاء النظم الإسلامية من المعين الأول كما قال " وأن كثيراً من الآراء والعلوم التي اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي عاصرتها ، لذا يجب أن تستقى النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي معين السهولة الأولى ، وأن نفهم الإسلام كما كان يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح رضوان الله عليهم ، وأن نقف عند هذه الحدود الربانية والنبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا الله به ، ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه."[31]

ولكن تجسيده لهذا التجديد جاء أقرب للمعالجة الظرفية المتعجلة أكثر من المقاربة الفكرية الرصينة كما أوضحنا سابقاً .

الجانب الآخر من هذه الصورة يثبت أن الأستاذ البنا اعتمد التقليد الفقهي في أساس فهمه وطريقة معالجته لكثير من المسائل المعاصرة.

ففي الأصول العشرين التي تحدد فهم الإخوان المسلمين للإسلام ، اعتمد الأستاذ البنا المرجعية التقليدية لفهم الإسلام بقوله :

"ولكل مسلم لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام الفرعية أن يتبع إماماً من أئمة الدين ، ويحسن به مع هذا الاتباع أن يجتهد ما استطاع في تعرف أدلته...إلخ"[32]

وهذه النظرة لا تخرج مطلقاً عن اعتماد التقليد في المسائل الفقهية ، ومنحه الشرعية التي يمنحها الفقهاء التقليديون له ، ومسألة " بلوغ درجة النظر في الأحكام الشرعية " لا يمكن فهمها إلا في ما قرره السابقون من صفات محددة للمجتهد ، وهي الصفات التي جمدت الاجتهاد الفقهي طوال القرون السابقة، وأئمة الدين المعروفين هم الأئمة الأربعة عند أهل السنة ، فهل هذا المفهوم يبلغ قوة ذلك الحسم في تقريره "وأن كثيراً من الآراء والعلوم التي اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي عاصرته" وأنه لا لزوم للالتزام بها.

وقوله "ورأي الإمام ونائبه فيما لا نص فيه وفيما يحتمل وجوهاً عدة وفي المصالح المرسلة ، معمول به ما لم يصطدم بقاعدة شرعية "

---

[31] مجموعة الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس، 155.

[32] مجموعة الرسائل، رسالة التعاليم ص269.

هذا القول أليس تكراراً للرأي التقليدي للعلماء السابقين الذين منحوا الحاكم حق الحسم بين الاجتهادات ، وبمثل هذه الصيغة منحوه سلطات واسعة لا حصر لها تقريباً إلا فيما هو ثابت في نصه ودلالته ، وما أقله حينما يتعلق الأمر بشؤون الحكم وتصريف السياسات والشؤون العامة.
ومن هو " الإمام ونائبه" في الاجتهاد المعاصر ، هل هو شخص أم هيئة أم حكومة أم قيادة تنظيم ، هذه مسألة من أخطر مسائل الحكم يحسمها الأستاذ البنا بتكرار أقوال من سبقوه ، والأخطر في هذا الموضوع أن يكون الإمام المقصود ونائبه هو رأس جماعة الإخوان المسلمين و نوابه في الأقطار ، فإن صح هذا الفهم ، وبعض الإخوان يفهمونه بهذه الصورة ، فهذه وصفة لاستبداد إمام التنظيم ونوابه ، هي مقدمة طبيعية لاستبداده إذا ما وصل للحكم.
وهل رأينا تطبيقات لهذه الفكرة في التاريخ الإسلامي إلا تطبيقات استبدادية ، فمثل هذا المبدأ لم يكن مقرراً في عهد الخلفاء الراشدين ، بل تم تقريره بعدهم بوقت طويل.
وإن كان المقصود تقرير سلطة الحكومة ووجوب الانقياد للنظام ، فهل يعطي مثل هذا التقرير من الأستاذ البنا دلالة جامعة مانعة على هذا المفهوم كما يقتضي النظر الفقهي وكما تقتضي المعاصرة أيضاً، من الواضح أن الجواب هو النفي ، وهل يحتوي كل ما كتبه أو صرح به على هذه الدلالة ، والجواب أيضاً هو بالنفي.
وفي تقريره أن النظر الشرعي الظني أولى بالاتباع من النظر العقلي الظني[33]
ألم يعتمد النظرة السلفية التي أسست لانهيار العقل المسلم ، فالنظر العقلي إنما يقع في مدار الخلاف في الغالب ، فلم نقدم الخلاف الفقهي على الخلاف العقلي وبأي مستند سوى سهولة نسب النظر الفقهي إلى الدين وصعوبة ذلك بالنسبة للنظر العقلي ما دمنا محتفظين بهذه الطريقة التي تقدم النقل على العقل في فهم الدين ، وهل يجوز في الزمن المعاصر القائم على الإنجازات الملموسة للنظر العقلي في مقابل العجز الممعن في التقليد للنظر الفقهي أن نعتمد نظرة تأسست قبل ألف عام في ظروف الصراع بين المعتزلة وأحمد بن حنبل ، وهي ظروف مشبوهة اختلطت فيها رغبة السلطان في تقوية مركز حكمه بالسجال الفكري والعقائدي بحيث يصعب أن نفرق بينهما.
- وفي منهجه العقيدي اختار الأستاذ البنا النهج السلفي التقليدي مقيداً نفسه بنفس النظرة التي سادت العصور المتأخرة " وآيات الصفات وأحاديثها الصحيحة وما يليق بذلك من التشابه ، نؤمن بها كما جاءت من غير تأويل ولا تعطيل.[34]
وكما عاد وأكد ذلك في رسالة العقائد مرجحاً قول" السلف بالسكوت وتفويض علم هذه المعاني إلى الله تبارك وتعالى"[35]
وهو في هذه المسائل إنما اتخذ موقف من يستعرض أقوال السابقين ويرجح بينها ، لا من يبني فكراً ونظرة جديدة كما دعا من قبل ، بل يتجاوز موقفه السابق الرافض للخوض في مسائل الخلاف ليرجح رأياً على الآخر ويعتمده أساساً لفهم جماعته للعقيدة الإسلامية.
- في نظرته إلى العلاقات الدولية والتي يشرحها في رسالة "الجهاد " ينحو الأستاذ البنا منحى التقليد إلى آخره ، فبعد أن يسرد الآيات والأحاديث في هذا الموضوع يستعرض أقوال الفقهاء فيه ويخلص إلى أن يرى أن الجهاد لنشر الدعوة هو " فرض كفاية" كما إن الجهاد الدفاعي هو فرض عين حيث يقول في رسالة " الجهاد ":
" فها أنت ترى من ذلك كله كيف أجمع أهل العلم مجتهدين ومقلدين ، سلفيين وخلفيين، على أن الجهاد فرض كفاية على الأمة الإسلامية **لنشر الدعوة** وفرض عين لدفع هجوم الكفار عليها. "[36]

[33]مجموعة الرسائل، رسالة التعاليم ص 271.بتصرف
[34]المرجع السابق
[35]مجموعة الرسائل، رسالة العقائد ص330.
[36]مجموعة الرسائل، رسالة الجهاد ص260.

وكل من يفهم الأحكام الشرعية يدرك أن كلمة فرض الكفاية تعني سعي مجموعة من الأمة لأداء الفرض حتى كفايته التامة وتحقيقه فلا يتوقف وجوب العمل به وإثم التقصير فيه حتى يتحقق، وهذا يعني أنه ما دام هناك كفر خارج سيطرة السلطة الإسلامية فلابد من قتاله حتى تتم سيطرة الإسلام وإزالة سلطة الكفر، وإن لم يكن هناك جهد متواصل لا تحده إلا أقصى القدرة والوسع لتحقيق هذه الكفاية فإن الأمة كلها تأثم.

وهذا يتفرع عنه نتيجة حتمية وهي أن الدولة الإسلامية يجب أن تقاتل بشكل مستمر للتوسع وبسط سيطرتها على بلاد " الكفار" ، وهنا تكون علاقات هذه الدولة الدولية أساسها الحرب وليس السلم والقتال وليس الهدوء والتعاون.

وأنا أعجب للأستاذ البنا الذي يكفيه أن الفقهاء أفتوا وأجمعوا في مثل هذا الأمر ليقرر نتيجة حتمية هي خطر أنموذجه على السلم العالمي، دون أن يضع في الاعتبار مخاطر الحروب الحديثة وما تحمله من امكانيات دمار أكبر آلاف بل ربما ملايين المرات من الحروب القديمة.

هذه الطريقة في تناول الأمور تدلل على أن الأستاذ البنا كان مرتبطاً في طريقته لقراءة الأحكام الشرعية بالمرجعية الفقهية أكثر من كونه مجدداً إسلامياً ينتظر منه توسيع النظرة تجاه التغيرات حسب مقتضيات الواقع والضرورة ، رغم القاعدة الذهبية التي قررها سابقاً تجاه هذه المرجعية.

كما أعجب كيف لا يرى أن الدعوة الإسلامية انتشرت في العالم بقوة الحجة أكثر من انتشارها بقوة السيف ، سواء في الهند أو في الشرق الأقصى أو شرق وغرب إفريقيا.

كما إن طبيعة العلاقات بين الشعوب في هذا العصر والتي هي أقل حدة في مواجهة الدعوة الدينية السلمية في أغلب دول العالم تجعل استعمال القوة للدعوة غير ضروري وغير مبرر ، فالإخوان المسلمون أنفسهم لهم مراكزهم في أوروبا وأمريكا التي مارسوا ويمارسون فيها دورهم بحرية أكبر من حريتهم في بلدانهم ، فعن أي قتال من أجل الدعوة يتم الحديث ؟

ووسائل الاتصال في هذا الزمن أقوى في تأثيرها على عقول وقلوب الناس من القوة العسكرية ، فما الذي يمنع استعمال القنوات الفضائية وساعات البث المستأجرة وغير ذلك للدعوة في أي مكان ، ما دام الحديث يدور عن الدعوة للإسلام وليس الدعوة للعنف والتطرف.

فكيف ينسجم هذا الفكر المنقول حرفياً عن اجتهادات الفقهاء مع دعوى المعاصرة ، وأن لا نلزم أنفسنا بغير ما ألزمنا به الكتاب والسنة ، وهل يوجد في الكتاب والسنة ما يلزم قطعياً بهذا المفهوم.

وحتى من الناحية التاريخية ، فإن الفتح الإسلامي المنطلق باسم الإسلام لم يستمر أكثر من قرن، وما تبعه لا يزيد عن حروب طبيعية بين دول قائمة ، لها طبيعتها الدفاعية أحياناً ، كما لها طبيعة الغزو أحياناً أخرى ، دون أن يكون الغزو عملية متواصلة ذات علاقة بالفتوى السابقة.

وهو نفس الإطار الذي نفهم من خلاله توسع الدولة العثمانية في أوروبا ، هذا التوسع الذي نشأ عن طموحات إمبراطورية لا أكثر، والذي نشأ عنه وضع مختلف تماماً عن الفتوحات الإسلامية الأولى ، هذا الوضع فيه من سمات الاستغلال والقهر أكثر بما لا يقاس من سمات الرحمة والعدل التي ميزت الفتوح الإسلامية، حتى امتد هذا الاستغلال والقهر إلى البلدان الإسلامية نفسها ، فالظلم والاستغلال لا يفرق بين مسلم وغير مسلم.

الأمثلة على هذا المنحى التقليدي لدى الأستاذ البنا يصعب حصرها ، ولكن إن كان من دلالة يمكن استخلاصها من هذا الاستعراض والمعالجة ، فهو أن طريقة الأستاذ البنا كانت انتقائية في التخير بين التقليد والتجديد ، وأنه لا يوجد ضابط محدد في فكره للحدود التي يقف عندها أي من المفهومين ، رغم تقريره المسبق الواضح والمهم جداً في ضرورة التجديد والمعاصرة ، هذه السمة صبغت جماعته على مدى مسيرتها فهي واقعة بين مواقف عصرية واضحة المعاصرة مثل مبدأ التنظيم ، وقبول الانتخابات تحت القوانين القائمة في كثير من الأقطار وفي المراحل المتأخرة غالباً ، وعكس ذلك في أقطار ومراحل أخرى.

وبين التقليدية الممعنة في التقليد في مواقف أخرى ، دون منهجية واضحة ، فالمعاصرة لها مرجعها الواضح وهي العصر مهماته وتحدياته ، والتقليد له مرجعه الواضح هو الموروث مهما كان بعيداً عن العصر ، وإن كان من منهج يمكن رصده للإخوان في هذا الأمر فهو اعتماد المعاصرة حينما تفرض عليهم أو يلزمهم الواقع ببعض عناصرها حتى لو كان مرفوضاً من حيث المبدأ ، أو حين تبررها ضرورة التوسع والانتشار والوصول إلى مراكز القوة ، وفيما عدا ذلك فالتقليد أقرب لممارستهم وفكرهم.

## (2)
## فكر الأستاذ البنا – إعادة تعريف أم فوضى المصطلحات

اختار الأستاذ البنا طريقة فريدة للتعبير عن شمولية دعوته، أساسها استخدام المصطلحات خارج مفهومها المتعارف عليه ، وبتعبير آخر إعادة تعريفها من جديد ، وهو نهج لا غبار عليه إن كان يحتوي على معالجة واضحة للمفاهيم الجديدة للمصطلحات وهو ما لم يقم به الأستاذ البنا ، فقد وصف دعوته بأنها دعوة سلفية ، وطريقة سنية ، وحقيقة صوفية ، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية ، ورابطة علمية ثقافية ، وشركة اقتصادية ، وفكرة اجتماعية، ففي نظره " أن شمول معنى الإسلام قد أكسب فكرتنا شمولاً لكل مناحي الإصلاح ، ووجه نشاط الإخوان إلى كل هذه النواحي ، وهم في الوقت الذي يتجه فيه غيرهم إلى ناحية واحدة دون غيرها يتجهون إليها جميعاً ويعلمون أن الإسلام يطالبهم بها جميعا.

ومن هنا كان كثير من مظاهر أعمال الإخوان يبدو أمام الناس متناقضاً وما هو بمتناقض.[37]

والواقع أن الإخوان مارسوا هذه الأدوار جميعاً في عهد الأستاذ البنا بدرجات متفاوتة، في تعبير عن توسيع النشاط أكثر من شمولية الفكرة، ولكن هذه الممارسة نفسها تنشأ من أساس متناقض في نظري من عدة جوانب:

- فكيف يمكن الجمع بين السلفية وهي مدرسة واضحة المعالم في التاريخ الإسلامي ، وبين الصوفية وهي مدرسة واضحة المعالم أيضاً، وكلاهما يعبر عن طريقة مختلفة عن الآخر في النظرة إلى النص الشرعي وفي التعامل معه ، وبينهما مساجلات واسعة معروفة في كتب كلا الجانبين ، ما تزال قائمة حتى الساعة ، هل يمكن طرح هذا التناقض جانباً ببساطة والادعاء بإمكانية الجمع بينهما ، أم إن للإخوان تعريفهم المختلف لمفهومي السلفية والصوفية ، وإن كان الأمر كذلك فلم يتم استعمال هذين المصطلحين في وصف الإخوان.

وكيف يمكن جمع مفهوم السلفية مع العمل السياسي الساعي للسلطة وهو أمر لم يمارسه علماؤها ولم يتلطخوا به أبداً.

السجال بين الإخوان والسلفيين في الزمن المعاصر يكشف هذا التناقض ، فالسلفية باستنادها الدقيق إلى أدوات النظر الفقهي والشرعي المعروفة والمقبولة لديها، ترفض أي حديث باسم الإسلام دون تأصيل شرعي قائم على الأسس التي ارتضتها ، فما هو التأصيل الشرعي لمقولة النظام الشامل ، وما هي الفتوى التي تقف وراء الاختصاص بوصف " دعوة الإسلام" ، وما هو الأساس الفقهي المقبول لدى المنهج السلفي لإقامة التنظيم وطلب البيعة، والإلزام بالطاعة، وغير ذلك من الأمور التي اعتبرها السلفيون " بدع الإخوان المسلمين ".

المشترك بين الإخوان والسلفيين هو في ترجيح الإخوان لرأي السلف في قضايا الأسماء والصفات كما أوضح الأستاذ البنا في رسالة العقائد [38]

---

[37] مجموعة الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس ، ص 156 إلى 157 بتصرف
[38] مجموعة الرسائل، رساالخامس،ئد، ص 330

وهو موقف ابتعد فيه عن منهجه السابق في عدم الخوض في مسائل الخلاف ، ومع ذلك لا أعتقد أن الإخوان يستبعدون من أخذ بالرأي المخالف من الانتماء إليهم ، فمثل هذه المسائل لا تقع في مركز فكرهم أو اهتمامهم .
وكذلك بالدعوة إلى تطبيق الشريعة بمفهوم الحدود وتقنين الضوابط السلوكية وفق الشرع ، وبين مضمون الدعوتين السلفية والإخوانية الكثير من الاختلاف حول ما يعنيه هذا التطبيق عملياً.
- ومن جانب آخر : هل يمكن أخذ تفسير الأستاذ البنا للسلفية على أنها الدعوة إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من كتاب الله وسنة رسوله ، بأنه تحديد واضح لمعنى السلفية ، فهل يوجد أي تيار إسلامي تقليدي أو تحديثي ، شيعي أو سني ، لا يأخذ بهذا المفهوم ؟
والسلفية بهذا المفهوم أليست معبرة عن شمول الإسلام دون حاجة إلى باقي الأوصاف الأخرى، فماذا بعد كتاب الله وسنة رسوله ؟
- ثم ما الفارق في المفهوم بين كون الدعوة سلفية وكونها سنية ، وما الفارق العملي الذي ينشأ عن طرحهما كمفهومين منفصلين ، الواقع أنني لا أجد أي ضرورة لذلك.
- واعتباره أن الإخوان رابطة علمية ثقافية ، هل يعني ذلك ممارسة تدريس العلوم الشرعية والتراث وأفكار الإخوان كما كان الأمر فعلاً ،أو تأسيس بعض المدارس التي تهتم بشكل أكبر بتدريس القرآن والعلوم الشرعية، وإلى ماذا يمتد بعد ذلك ؟
فأين الممارسة الفكرية في هذا المفهوم ، وأين المعالجات الضرورية للتجديد الفكري القائمة على إدراك الواقع وتحليله وتأسيس التصور الجديد للإسلام والعالم الواقعي وفق رؤية موزونة وضمن نقاش فكري مفتوح ، أم إن هذا كله يمكن الاستعاضة عنه بنظرات الأستاذ البنا في رسائله والتي ناقشنا أغلبها سابقاً.
- والجمع بين مفهوم "الصوفية" والسلفية والعمل السياسي هو جمع غريب أيضاً، فالصوفية طريقة مختلفة تماماً عن السلفية حتى في طريقة النظر إلى سبل طاعة الخالق عز وجل ، الصوفية منهج مثقل حتى الأعماق بمصطلحاته الخاصة ، وبنائه الخاص البعيد عن أي نظرة إلى الشؤون العامة والقضايا السياسية ، الصوفية قائمة بالأساس على أولوية العزلة على المخالطة ، وأولوية تطهير الفرد وتدرجه في مراتب الحقيقة ، بينما السياسة انغماس بالواقع بكل تناقضاته ، وكل صراعاته وتحدياته ، فكيف يمكن الجمع بين هذه الجوانب الثلاثة المختلفة في أسسها ومنهجيتها ،إلا أن يكون للإخوان طريقتهم الخاصة التي لا هي بالسلفية ولا بالصوفية ولا بالسياسية ، بل هي طريقة انتقائية لا يهمها الإشكال المنهجي الذي يصل إلى التناقض ، بل يهمها شكل الجمع الذي يفقد المفاهيم مضمونها، وإن كانت طريقة الأستاذ البنا التجديدية تعمل على تجاوز هذا الإشكال المنهجي ، فما الداعي لإحياء مصطلحات مثل السلفية والصوفية ووضعها في صلب البناء المفاهيمي للجماعة بما يجره ذلك من افتقاد للقدرة على رؤية طريقة واضحة لها.
**إن بعث واستعمال أي مصطلح راسخ ومحكم هو بعث له بكل إشكالياته ومطالبه ، هو بعث لتراثه ومرجعياته وخصوصياته ، لتصبح ماثلة في الأشخاص الذين يقتنعون بهذا المصطلح، ولا يمكن تبرير تغيير مفهوم أو مضمون أي مصطلح لقبوله ، لأنه سيظل محتفظاً بمفهومه الأصلي ، ومهما حاولنا تحوير مفهومه الأصلي سيظل هو المرجع الأول لفهمه بغض النظر عن طريقتنا في التعامل معه.**
- ومن جانب آخر : كيف يكون ممارسة الجماعة للنشاط الاقتصادي معبراً عن شمول الإسلام؟ وهل ينقص من إيمانها بشمول الإسلام أن لا تمارسه ؟ هل مارس الرسول صلى الله عليه وسلم نشاطاً اقتصادياً خاصاً بالجماعة المسلمة ؟ أم أن المسلمون مارسوه كأفراد وكجزء من حياتهم الطبيعية ؟
وهل ينقص من إيمان أي جماعة بشمول الإسلام أن لا تمارس العمل التعليمي أو الرياضي أو السياسي أو غيره، وإن كان هذا كله من الإسلام فهل يعاب على أحد أن يقدم نصيباً من الخير ، دون أن ينقص من قدر الآخرين شيئاً؟

- ومن جانب آخر ألا يقود هذا التبني لمفهوم السلفية والصوفية أن يسعى سلفيون إلى فرض رؤيتهم داخل الإخوان ، كما قد يسعى صوفيون لصبغ الإخوان بصبغتهم ، كما يسعى سياسيون لممارسة السياسة من داخل الحركة دون أن يكونوا صوفيين ولا سلفيين ، وهكذا.... أليس هذا تحويلاً للإخوان إلى جماعة لا سمة مميزة لها إلا إجماعها على ما قرره مؤسسها وفق طريقة كل طرف فيها ، وهو ما تبلور في مسيرة هذه الجماعة ، إذ تتنازعها رغبات كل طرف فيها لتحقيق هويته وفهمه ، ولا تملك في نهاية الأمر هوية مميزة لها ، إلا هوية التنظيم واسمه وتاريخه الذي أصبح المبرر الأول والأساسي لبقائه واستمراره ، تحت شعار عام واسع هو " رفع راية الإسلام" دون أي مضمون متفق عليه لما يعنيه هذا الشعار في الحياة الواقعية.
فإن كان يعني الالتزام بعقيدة الإسلام وشعائره وأخلاقه الأساسية ، فهذه مهمة غير سياسية في طبيعتها ، فما مبرر العمل السياسي ؟
فإن كان مبرر العمل السياسي هو مواجهة ضعف الأمة وتوحيدها حول راية الإسلام ، فهذه مهمة لا تختلف عن مهمة أي حزب وحدوي إلا في مسمى الإسلام ، فالتوحيد والمواجهة له طريق واحد هو السعي إلى السلطة ، فإن كان الإخوان يسعون إلى السلطة فما هو مشروعهم البديل لمواجهة التحديات ، هل مجرد الوصول إلى السلطة كاف ؟ ما هو تشخيصهم لطبيعة التحديات التي تواجه الأمة ، وهل هذا التشخيص قائم على دراسة منهجية عميقة ، أم هو مجرد آراء أقرب للارتجال الفكري والسياسي ، الدراسة المنهجية تقتضي بناء تراث فكري واسع ، وإرساء أعراف وقيم جديدة وراسخة في المعالجة الفكرية ، وبعبارة أخرى بناء مدرسة وتراث فكريين جديدين ، فهل سعى الإخوان في مقارباتهم الفكرية لمثل ذلك ، أم اعتبروا أن ذلك سابق لأوانه.
الواضح أن الإخوان تجنبوا حتى مجرد التفكير في هذا الاتجاه ونعتوا من نادوا بضرورته بأنهم نظريون عاجزون عن الفعل ، يشغلون أنفسهم في ما لا جدوى وراءه*
الجديد في الطريقة التي تعامل بها الأستاذ البنا مع الإسلام كمفهوم هي استناده إلى مقولات ذات طبيعة غير فقهية في تأسيس طريقته الخاصة ، وفي نفس الوقت ترك الطريق مفتوحاً لاستعمال الأدوات الفقهية سواء من التراث أو من خلال قبول مبدأ الفتوى الفقهية ، ما دام يمكن استعمالها تعبئة الفراغ العملي في مضامين مفاهيمه الجديدة، وهي عملية توليفية تحتوي على كثير من عدم الانسجام كما هو واضح ، والمحاولات اللاحقة التي حاولها بعض مفكري الإخوان لوضع أساس فقهي للمفاهيم التي أسسها الأستاذ البنا عبرت عن اتجاه سلفي داخل الإخوان لم يستطع مع ذلك أن يبرر فقهياً على أساس الفتوى المحكمة قضايا كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر الاختصاص بمسمى " الدعوة الإسلامية" أو مستندات مفاهيم " البيعة والطاعة " ، وإن كانوا استعملوا الفقه التقليدي لتعبئة مفهوم " النظام الشامل" ، محولين المسألة إلى مسألة تطبيق قوانين مستنبطة وفق أصول الفقه ، أكثر منها بناء نظام فيه ما هو أكثر بكثير من مجرد الاستنباط من النصوص ،وينطبق هذا الوصف على كتابات عبد القادر عودة وسعيد حوى والشيخ يوسف القرضاوي وغيرهم ، أما الجانب المتعلق بالأبعاد التأسيسية لمفهوم "النظام الإسلامي" فهذا الجانب تولاه كتاب آخرون حاولوا بلورة رؤية " إسلامية" في المجتمع والحكم والتحديات جاءت بعيدة عن المعالجة الفقهية ، ورافضة لها أحياناً مثل فكر الأستاذ سيد قطب ومن ساروا على نهجه، وهو مسار شابه الكثير من الاضطراب كما سنوضح في دراستنا عن فكر الأستاذ سيد قطب.
هذه الاتجاهات هي أقرب ما تكون لمدارس فكرية داخل الإخوان ، أكثر من كونها تكمل بعضها البعض لما تحتويه أدواتها وأصول نظرتها من اختلاف وتفاوت ، ومع ذلك لا يعتبر أي منها فكراً رسمياً للإخوان كما أوضحنا ، ففكر الإخوان هو ما كتبه وقاله الأستاذ البنا حصراً، والتطور الوحيد الذي طرأ على هذا الفكر هو الاتجاه المتزايد للإخوان نحو المنهجية السلفية وذلك لسبب بسيط ، هو أنهم لا يملكون آلية أخرى لشرح رؤيتهم سوى لآلية الفقه التقليدي بعد أن انحسر إلى حد كبير تأثير موجة الأفكار القطبية وما نشأ عنها من تيارات تكفيرية ، ولأن

الآلية الفقهية مناسبة إلى حد كبير لحركة سياسية يمكن أن تجد في الفراغ الفقهي الكبير في المسائل السياسية ، فرصة لتمرير مواقفها السياسية ضمن تخريجات يسهل نسبها إلى النظر الشرعي لتصبح شيئاً من الدين في نظر أتباعها، بدلاً من الاعتراف أن هذا الفراغ هو فراغ تأسيسي في مفهوم الإسلام نفسه ، الذي لم يشأ أن يعالج هذه الأمور وتركها للنظر العقلي الفكري والاجتماعي والتاريخي.

نفس المنهجية التوليفية يتبعها الأستاذ البنا في نظرته للدعاوى المعاصرة مثل القومية أو الوطنية، والعروبة، إذ يقبل القومية أو الوطنية ببعدها العاطفي الذي يعني " حب الوطن"، ويدعو إلى الوحدة العربية كمقدمة للوحدة الإسلامية ، وبنفس المضمون الرومانسي المستند إلى وحدة اللغة والتاريخ رافضاً التعصب للجنس واللون في موقف طبيعي ممن يستند إلى الإسلام في فكرته .[39]

وهو بهذه الطريقة كان ينهج نفس النهج السابق في تقديم المصطلحات ضمن مفهومه الخاص ، دون أخذ أصل منشئها وطريقة أصحابها في فهمها بالاعتبار، وحتى دون أخذ الظروف التاريخية التي صاحبت بروز هذه المفاهيم ودورها السياسي بالاعتبار ، فغني عن القول أن القومية والوطنية كانتا مرجع كل الدعاوى التي تسعى لفصل مصر عن محيطها باسم الوطنية المصرية ، وأن فكرة العروبة كانت أساس تحالف العرب مع بريطانيا في الحرب العالمية الأولى ضد الدولة العثمانية ، وأن عودة الدعوى العروبية في الأربعينات كان يقصد بها إقامة تجمع للدول الواقعة تحت الوصاية البريطانية بالدرجة الأولى والذي تمخض عنه إنشاء جامعة الدول العربية.

هذا لا يعني رفض الكاتب لهذه المفاهيم – فهذا موضوع آخر- بقدر ما يعني توضيح مدى الافتقاد للمنهجية الذي يحتويه التعامل معها بهذه الطريقة.

---

[39] راجع رسالة المؤتمر الخامس ، الصفحات 175-178

## (3)
## السمة التربوية الإسلامية لفكر الأستاذ البنا:

أوضحنا سابقاً أن السمة الأولى المميزة لنشأة الإخوان المسلمين كانت الدعوة للعودة إلى الإسلام بمفهومه العام المعروف والمفهوم لدى الغالبية العظمى من المسلمين، وهي سمة اعتقادية تعبدية مسلكية بالدرجة الأولى وإن كانت لا تنفصل عن تيار الأحداث الذي كان يعصف بالعالم الإسلامي عامة ومصر خاصة في زمنه، فتأسيس الإخوان جاء في سياق جهد دعوي محدد قائم على تحسس مدى البعد عن أساسيات الإسلام الذي أخذ يتسلل إلى سلوكيات الناس تأثراً بمعاملات الاحتكاك بالغرب من جهة ، وامتداداً لمراحل الخمول الطويلة التي مرت بها المجتمعات المسلمة ، لذا كان تأسيس الإخوان في مدينة الإسماعيلية التي هي مركز الاحتلال الإنجليزي لمصر بما للوجود الإنجليزي بقاعدته وجنوده من أثر في إشاعة جو من الانحلال في هذه المدينة ، وفي نفس الوقت انشغال المتدينين بالخلافات الفقهية الصغيرة عن تمثيل الواجب الديني الطبيعي الذي هم ملزمون بالقيام به ، والذي يتوجه إلى إقامة الإسلام في حياة الناس والدعوة إليه ، ومن هنا جاء تأكيد الأستاذ البنا الدائم على قاعدة " البعد عن مواطن الخلاف"[40]

ومن جهة أخرى جاء تأكيد غاية الإخوان كجماعة تسعى إلى :

" تكوين جيل جديد من المؤمنين بتعاليم الإسلام الصحيح يعمل على صبغ الأمة بالصبغة الإسلامية الكاملة في كل مظاهر حياتها "

"وأن وسيلتهم في ذلك تنحصر في تغيير العرف العام وتربية أنصار الدعوة على هذه التعاليم حتى يكونوا قدوة لغيرهم في التمسك بها والحرص عليها والنزول على حكمها."[41]

ومن هنا كان تأكيده على سمة" التدرج في الخطوات" وهي كما وضحها:

"أنهم اعتقدوا أن كل دعوة لابد لها من ثلاثة مراحل : مرحلة التعريف والدعاية والتبشير بالفكرة وإيصالها إلى الجماهير من طبقات الشعب ، ثم مرحلة التكوين وتخير الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين هؤلاء المدعوين ، ثم بعد ذلك كله مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج ، وكثيراً ما تسير هذه المراحل جنباً إلى جنب نظراً لوحدة الدعوة وقوة الارتباط بينها جميعاً"[42]

وما هو واضح أن الأستاذ البنا كان يحدد ثلاث مراحل للدعوة نفسها بدأت بالدعوة إلى الإسلام ضمن مفهوم " صبغ الأمة الإسلامية بالصبغة الكاملة " ثم تطورت إلى بناء التنظيم الذي يحمل هذه الفكرة ومن ثم تحدث عن " التنفيذ والعمل والإنتاج " وهو الجانب المتعلق بالعمل السياسي والعسكري كما هو واضح من تاريخ تطور جماعته.

هذا الكلام قاله الأستاذ البنا عام 1937 ، حين بدأ الإخوان يحسون بقوتهم وبدأوا يتحولون من العمل الدعوي إلى العمل السياسي ، وهو يؤشر بشكل واضح إلى تحول في مضمون الفكرة من طبيعتها الدعوية التربوية إلى طبيعتها التنظيمية السياسية.

---

[40]مجموعة الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس ص 158
[41]مجموعة الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس ص 168
[42]المرجع السابق ص 160

السمة التربوية الإسلامية للإخوان المسلمين كانت وما زالت هي سر جاذبية هذا التنظيم ، وهي مستنده الأول والأخير في نظري في ادعاء رفعه لراية الإسلام ، التي هي المبرر الوحيد لوجوده وعمله.

هذه السمة لها مساهمتها التي لا يمكن إنكارها ، وهي المساهمة الاحتفاظ بالإسلام في مركز الحياة في المجتمعات الإسلامية،وفي السلوك الفردي والجماعي ، وصد كل المحاولات لإقصائه وتهميشه في حياة المسلمين ، بل الانطلاق بهذا المفهوم في مواجهة الكثير من المشاريع الاستعمارية في كثير من بلدان العالم الإسلامي ،والوقوف بدرجة ما في وجه ارتماء الأنظمة في أحضان هذه المشاريع .

ولكن فكر الإخوان المسلمين تجاوز السمة التربوية إلى جوانب أخرى ومتعددة تسعى لإقامة مشروع متكامل بجوانبه الفكرية والسياسية والاجتماعية تحت شعار أن " الإسلام نظام شامل للحياة " ، فتحولت من جماعة دعوية تربوية إلى مشروع تغييري يحاول باسم الإسلام أن يؤسس نموذجاً مختلفاً عن النماذج القائمة ، له مرجعيته المختلفة ، وله تنظيمه السياسي الممثل في جماعة الإخوان المسلمين ، بمواقف وممارسات وأفكار جديدة قمنا بمناقشتها والوقوف على تجربتها.

## خاتمة

فكر الأستاذ البنا عبر في داخله عن إدراك ذكي لأحد أهم مبادئ تجديد الفكر الإسلامي ،وهو مبدأ اختلاف الاجتهاد باختلاف العصور، كما عبر بوضوح عن الأزمة التي يعانيها هذا الفكر عندما يحاول تجسيد هذا المبدأ ، إذ إن المسافة بين اعتماد فكر التجديد والتجديد نفسه هي مسافة كبيرة تحتاج إلى معالجات جدية وعميقة تتحرر من قيود التقليد وتنطلق من مهمات العصر وتحدياته وفرصه وإمكانياته مستندة إلى المعين الأول للإسلام لتنشئ مدارس فكرية وسياسية تمارس دورها في الواقع منضبطة بهويتها العصرية والإسلامية.

ما نشأ للأسف هو ظواهر ربما يمكن أن نسميها إسلامية بقدر ادعائها للإسلام ، لا بقدر تمثيلها له ، وفكر يمكن تسميته إسلامياً بنفس المستند الذي تستند إليه الظواهر السابقة ، وكلاً من الفكر أو الظواهر الإسلامية ، إلا في القليل المحدود منها تعبر عن أزمة لا عن حل للأزمة، وتعبر عن خلل شديد في فهم الإسلام والعصر أكثر من الفهم نفسه.

وفكر الأستاذ البنا يجسد من جانب تمثيلاً جزئياً للضرورة الطبيعية لوجود واستمرار الدعوة الإسلامية في حياة المسلمين والحياة البشرية بشكل عام، هذا الوجود الذي مثله الإخوان كما يمثله كل مؤمن بالإسلام ومنتم إليه ما دام يسعى لبقاء هذا الدين واستمراره وتجسده في الحياة.

وقد عانى هو والإخوان كما يعاني كل داعية للإسلام في هذا العصر من الأمراض المتوارثة في طريقة فهم الإسلام وتطبيقه ، ما بين النزعة الوعظية التي لا تعطي للتثبت من صحة مستنداتها أي أهمية ما دامت تؤدي أغراض الترغيب والترهيب ، وما بين التدين التقليدي الذي يحتوي على كثير من التركيز على المظاهر دون الجوهر ، وما بين طريقة توظيف الدين لتمرير مفاهيم ومواقف سياسية وقتية دون التثبت في فهم الدلالات والرموز الدينية ، وغيرها من الظواهر.

ولكنه من جانب آخر جسد بوضوح أزمة الفكر الذي يحاول طرح الإسلام كنظام شامل للحياة دون المقدمات الطبيعية لبناء هذا النظام والواقع الذي سينشأ فيه ، والعناصر التي تكونه ، بل والرؤية التي تقف وراءه هل هي رؤية الحداثة أم رؤية التقليد، بل دون التوقف لمراجعة مدى صحة الفكرة وانسجامها مع طبيعة الإسلام وطبيعة الحياة.

قفز الأستاذ البنا على ذلك كله وقرر وجود هذا النظام وحين أراد أن يتخذ الخطوات اللازمة لتجسيده على الأرض وقع في أسر عوامل عديدة:

فقد وقع في أسر القراءة التراثية للدين التي توقف نموها منذ أكثر من سبعة قرون عند ابن تيمية وتلاميذه.

وبقدر تخلصه وتحرره من القراءة التراثية وقع في أسر نقيضه العصري الفاشي والنازي ونقل نموذجه في التنظيم والعمل السياسي والنظرة السياسية الداخلية والخارجية والطموحات التوسعية بعيدة المدى.

وهذا طبيعي بكل بساطة ، ففي الممارسة الواقعية لا يوجد فراغات ، فما لا تملأه برؤية مدروسة تملأه بشيء آخر حتى لو كان نموذج النقيض أو مجرد الارتجال غير المدروس.

كما وقع في أسر تميزه وزعامته القوية والمؤثرة ، والتي جعلته أقوى من التنظيم الذي بناه ، فحيرة الإخوان من بعده فيمن يخلفه ، واندماجهم في التطورات التي أدت إلى ثورة 23 يوليو

1952 ، وطريقتهم في إدارة الصراع مع هذه الثورة التي تخللها انقسامهم واضطراب قرارات قيادتهم ، كله كان يعبر عن فراغ كبير تركه الأستاذ البنا برحيله لم يستطع من خلفوه ملأه.
لفكر الأستاذ البنا جوانبه المضيئة ، فقد كانت طريقته في تناول المواضيع أقل ارتباطاً بالطريقة السلفية لفهم الإسلام التي تصبغ أغلب الحركات الإسلامية اليوم، رغم أنه لم ينفصل عن السلفية تماماً.
فهو استخدم مصطلحات الوطنية والقومية والحكم الدستوري بكل قبول واعتبرها جزءاً من فكره.
وقد أقام تنظيماً اعتمد على العناصر المدنية أكثر من العناصر المتخصصة دينياً في بنائه وقيادته ، وهو تنظيم رغم هويته الدينية العميقة لا يمكن تصنيفه على أنه تنظيم ديني يقوم على أساس وجود مركز للفتوى ومرجعية دينية كما هو الغالب في الحركات الإسلامية اليوم.
وهو في معالجته للقضايا استخدم منطقاً عقلياً محاججاً أقل اعتماداً على استنباط المواقف السياسية من النصوص كما هو شائع لدى الإسلاميين اليوم ، فعند معالجة مواضيع مثل الأحزاب كان يستدل بالواقع وعند عرضه البديل كان يقتبس من تجارب الآخرين.
وبطرحه قضية الإسلام كان الأستاذ حسن البنا يثير أهم أسئلة الحداثة ، هذه القضية التي تحولت إلى محور الجدل حول بناء النهضة العربية بعد أن كاد مقلدو الغرب يتجاوزونها ، لترجع في مركز تكوين الشخصية والمشروع السياسي والثقافي في بلاد المسلمين .
وبتركيزه على جوانب الممارسة السلوكية والعقائدية والتعبدية في الإسلام قدم نموذجاً إيجابياً مقبولاً وجذاباً للجمهور المسلم، كان له دوره في فصل الإسلام عن التخلف وإسقاط الدعاوى التي حاولت الربط بينهما.
ومع ذلك كان لفكره المتعلق بالشؤون السياسية والعامة أثره القوي في إبطاء نمو تيار التحديث في العالم العربي بشكل أثر إلى حد كبير على النمو السياسي للمنطقة العربية ، وقادها إلى طرح أسئلة وتحديات ليست في حقيقتها الأسئلة والتحديات الحقيقية التي تواجه الأمة ، وهي مرة أخرى تحدي الانطلاق نحو العصر بفهمه والاستفادة من الميزات الهائلة المتوفرة فيه ، والاستعانة بذلك كله لبناء نمط حياة جديد لا يتناقض مع الإسلام ، بل ينطلق معه لمواجهة كل التحديات..
فمهمة بناء الدولة الإسلامية غامضة المضمون ، غطت بشكل كبير على وضوح مطلب بناء النظام المستند إلى مصدرية سلطة الجمهور، والمحتكم إلى سيادة القانون ، والقائم على تعدد السلطات والفصل بينها ، إذ أصبحت المهمة السياسية مهمة انقلابية لا تقبل التصالح مع القائم من جهة ، ولو قبلت التصالح معه فتحت سقف لا يأخذ الأولويات السابقة في الاعتبار.
ومهمة إعادة بناء العقل المسلم بعيداً عن التخلف والتقليد ، تحولت إلى عملية اجترار لكل التجارب الفكرية القديمة وإحياء وتقليد لها، وبدلاً من أن يتوجه العقل المسلم إلى الحاضر والمستقبل وقع رهينة الماضي والتقليد.
وبدلاً من أن تشكل عملية النهضة استنهاضاً لقدرات الأمة حتى تطور ذاتها ، تحولت إلى عمل سياسي ينطلق مما يؤمن به الجمهور ويفهمه ويقبله أكثر منها عملية تطوير لوعي هذا الجمهور ، في مهمة هي من سمات العمل الحزبي لا من سمات حركات النهضة.
هل أخطا الأستاذ البنا بدمج حركته في العمل السياسي ؟
إذا ما اعتبرنا الإخوان حركة تجديد وبعث إسلامي ، فقد أخطأ بلا شك ، فالتجديد والبعث هو عملية طويلة الأمد ،البعد العلمي و الفكري والتربوي فيها أهم من البعد السياسي المنحصر في ممارسة تنظيم معين مهما كان هذا التنظيم ، وإن كانت لا يمكن أن تنفصل عن الواقع السياسي، فالممارسة السياسية تتعامل مع الواقع وفراغاته وتسعى لملئها ،العمل السياسي لا ينتظر نضج الحراك الفكري للحصول على إجابات لأن حساسية الوقت عنده عالية جداً ، فهو يمكن أن يستند إلى النتائج القائمة للعمل الفكري حتى لو لم تكن مكتملة ، وفي هذه الحالة يتم إكمال الفراغ الذي لم يملأه العمل الفكري بالموازنات اليومية أو بالتخطيط السياسي ،وهذا ما حدث فعلاً في تجربة

الأستاذ البنا إذ جاءت ممارسته السياسية والتنظيمية متأثرة بشكل مباشر بالممارسة السياسية السائدة في زمنه سواء في آلياتها أو في طريقة تعاطيها مع القضايا السياسية كما أوضحنا ، كما جاءت متعجلة في وصف كل ما يمت لها بصلة بصفة الإسلامية كأننا أمام علامة تجارية سياسية خاصة بالإخوان وليس أمام مشروع إسلامي جدي .

ولا يمكن للممارسة السياسية إلا أن تشوه المشروع التجديدي وتعبئ مضمونه بشعارات ومقولات مستعجلة تلبي الضرورة الفورية للعمل السياسي.

وإذا ما اعتبرنا الإخوان حركة وطنية سياسية ذات بعد إسلامي ، فقد أدوا دورهم بكثير من النظافة والنجاح رغم أخطائها الكثيرة وخصوصاً الانجراف إلى العنف السياسي ، ومع أن تجربتهم السياسية لم تنجح تماماً ، إلا أنها خلفت آثار مهمة وذات قيمة كبيرة في السياسة العربية، وهي بميزاتها وعيوبها جزء من أزمة هذه السياسة وعجزها ، وإن كانت أكثر تميزاً وتعبيراً عن أصالة الموقف والمسار من غيرها من الحركات العربية والوطنية، وهي كحركة سياسية بحاجة إلى الكثير لتكون على مستوى التحديات السياسية القائمة منذ زمن طويل والمتفاقمة عاماً بعد عام.

ونهاية لم يشذ الأستاذ البنا عن تيار كامل كان يتكون في زمنه ويحاول تلمس سبل نهضة الأمة ويتأثر أو ينقل نموذجاً من هنا ونموذجاً من هناك ، ولكنه تميز عنهم جميعاً بمستنده الفكري القائم على المكون الرئيسي لشخصية الأمة وهو الإسلام رغم تحفظنا على طريقة استعماله له، وتميز عنهم بتجربة عملية جادة لبناء قوة سياسية تنشأ من القاعدة الشعبية ولا تستمد قوتها من تحالف من نوع ما مع قوة خارجية أو داخلية ، أو تمثيل مصالح قطاع متنفذ في المجتمع ،وقد نجح في ذلك بأكبر قدر من النقاء السياسي والوطني ، وأسس حركة سياسية ذات أهداف وطنية واضحة.

ربما كان هذا ما أهل الإخوان المسلمين لتجاوز الكثير من العواصف والبقاء في الساحة كلاعب مهم رغم عدم استلام السلطة في أي مرحلة من المراحل ، وهي تجربة لم تستطعها أي حركة عربية.

ولكن كما يمكن فهمه من هذه المقاربة ، هناك فرق كبير بين دور الحركة أو الحزب السياسي وبين مهمة البعث والتجديد، إلى درجة لا يمكن الجمع بينهما في إطار واحد ، وفيما يخص الفكر الإسلامي ، فإن نظرة إلى الجرأة التي امتلكها الأستاذ البنا بإعلانه ضرورة تجاوز العلوم والآراء التي لم تنشأ في عصرنا عند بناء مفهومنا للإسلام ، يمكن أن تكشف مدى التراجع الذي يعيشه ما يسمى الفكر الإسلامي ، والذي يزداد تشبثاً يوماً بعد يوم بمنظومات فهم ونظر وتفكير لا تنتمي لهذا العصر ، فتزيد في وضع الحواجز الفكرية بين من يتبنى هذا الفكر وبين العصر ، وتستحلي بشهوة مرضية إحياء أنماطاً شاذة من الخلاف الفقهي والمذهبي العائدة إلى العصور الماضية، كأنه ما يزال لدينا وقت لتجريب ما جربه أسلافنا وتعبوا من تجريبه.